H. Ref. 154 hs

Frank

<36620286710019
<36620286710019
Bayer. Staatsbibliothek

Die

Theologie der Concordienformel

historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet

von

Dr. Fr. H. R. Frank,
ordentlichem Professor der Theologie in Erlangen.

III.

Die Artikel vom heiligen Abendmahl, von der Person Christi und von der Höllenfahrt Christi.

Erlangen,
Verlag von Theodor Blaesing.
1863.

180 - Jg.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Druck von Junge & Sohn in Erlangen.

VII.

De coena Domini.

Erwägt man die vielfältigen Schwankungen, denen zumal in Folge der Abweichung Melanchthons von Luther die Auffassung und Würdigung der Lehre vom Abendmahl in der durch die sächsische Reformation erneuerten Kirche ausgesetzt war, so kann es befremden, dass die dogmatische Veststellung dieses Artikels in der Concordienformel mit einer besonderen Rechtfertigung darüber beginnt, weshalb man, wiewohl in dieser Confession nur beabsichtigt werde, die unter den Theologen Augsburgischer Confession zwiespaltigen Lehrpuncte zu besprechen, doch nicht habe unterlassen können, auch die Lehre vom Abendmahle in den Kreis der neuerdings zu bekennenden Artikel des Glaubens hereinziehen[1]). Nehmen wir aber hinzu, dass Jakob Andreä in seinen sechs Predigten, der Grundlage aller späteren Confessionsentwürfe, es wirklich nicht für nöthig hielt, abgesehen von der beiläufigen Erwähnung der

Abendmahlsfrage in der Erörterung über die Person Christi, ausdrücklich von derselben zu handeln[2]), dass vielmehr die besondere Aufstellung eines Artikels vom h. Abendmahle erst von der Schwäbischen Concordie an datirt[3]), so müssen wir von hier aus nothwendig zu dem Schlusse gelangen, es habe die diesfallsige Controverse mindestens nicht in der ersten Reihe jener kirchlichen Streitfragen gestanden, welche die Abfassung einer neuen Bekenntnissschrift dringend erheischten. Allerdings ist dies ein Schluss, der Alles eher denn eine Bestätigung der neuerdings vorgetragenen Ansicht enthält, als seien die specifisch-lutherischen Lehrsätze über das Abendmahl erst durch eine Art von Contrerevolution an Stelle des reinen urprotestantischen, d. h. Melanchthonischen Lehrtypus getreten. Aber die Richtigkeit unsrer Schlussfolgerung ergiebt sich deutlich aus jenen Beurtheilungen des Torgischen Confessionsentwurfs, welche aus wesentlich Melanchthonisch gesinnten Kreisen einliefen und statt ihre Ablehnung desselben mit der hier entwickelten lutherischen Abendmahlsdoctrin zu begründen, vielmehr diese zum guten Theile billigten oder nicht beanstandeten. Die Pommerschen sowie die Hessischen Theologen, welche beiderseits es übel vermerkten, dass man Melanchthons Lehrauctorität zu schmälern vorhabe und deswegen das Torgische Buch verwarfen, erklärten sich ohne Bedenken dazu bereit, die dort ausgesprochene lutherische Fassung des Dogmas

sich anzueignen [4]); der Fürst Joachim Ernst von Anhalt und seine Theologen, darüber entrüstet, dass in dem Torgischen Buche der alten Liebe und Treue, so man dem lieben seligen Melanchthon in Ewigkeit schuldig, so ganz und gar vergessen und seine *opiniones* so vielfach angestochen worden seien, bekannten sich doch ausdrücklich sowohl zum Empfang des Leibes und Blutes Christi auch mit dem Munde als zur *manducatio indignorum* [5]); das Magdeburgische Ministerium, welches keine Gefahr darin erkennen wollte, wenn auch neben der ursprünglichen *confessio Augustana* die *Variata*, die nur in Worten geändert sei, beibehalten werde, approbirte den Artikel vom Abendmahl und fügte nur den Wunsch bei, es möchte die Gegenwart Christi nicht auf die persönliche Einigung der beiden Naturen in Christo, sondern auf die Einsetzungsworte gegründet werden [6]); und die Holsteiner, welche theils aus Nützlichkeitsgründen die Entwerfung eines neuen Bekenntnisses widerriethen, theils mit den *Paradoxis* des Herrn *Brentii de maiestate* unverworren sein wollten, beriefen sich zum Beweis ihrer Rechtgläubigkeit auf ihren Ordinationseid, wo in der bestimmtesten Weise die Austheilung des wahren wesentlichen Leibes und Blutes Christi im Abendmahl „an allen Orten der Welt, da dies h. Abendmahl nach der Einsetzung Christi gehalten werde", und der Empfang desselben von Gläubigen und Ungläubigen zumal ausgesprochen wird [7]). Aehnliches wiederholt sich später in den

Beurtheilungen der Bergischen Concordienformel [8]), und in den Verhandlungen über die Präfation des Concordienbuchs [9]). Die Abweichung Melanchthons von der lutherischen Fassung des Dogmas vom Abendmahl war sohin nicht einmal in jenen Kreisen, welche dem Einigungswerke sich widersetzten, allenthalben hindurchgedrungen, und der Anschluss an die Theologie Melanchthons wurde von ihnen gar nicht so verstanden, dass man um desswillen mit der Lehrauctorität Luthers brechen müsse [10]). Wollte man sich hiergegen auf die Vorgänge in Kursachsen berufen, wo die von Luther abweichende Doctrin Melanchthons zeitweilig die Herrschaft behauptete, so beweist gerade der Sturz der dortigen Philippisten auf Veranlassung ihrer Lehre vom Abendmahl das Gegentheil: die einfache, nicht mehr zu verhüllende Thatsache, dass man Luthers Auctorität zu Gunsten jener Melanchthons schädigen und zurücksetzen wolle, genügte, um den Machinationen der philippistischen Partei ein Ende zu machen.

Wie aber hieraus das anscheinend Befremdliche sich erklärt, dass nach Etlicher Bedünken der Artikel vom Abendmahl unter die hier zu bekennenden Lehrstücke nicht gehöre, so begreift man doch andrerseits im Hinblick auf die heillose Verwirrung, zu welcher allerdings — man kann es Angesichts der Geschichte nicht läugnen — Melanchthons Verhalten in der Abendmahlsfrage der nächste Anlass

war, dass die Confessoren nicht umhin konnten, auch in diesem Puncte „mit ihrem Bekenntniss der göttlichen Wahrheit Zeugniss zu geben und die rechte Meinung und eigentlichen Verstand der Worte Christi und der Augsburgischen Confession von diesem Artikel wiederum zu erholen.“ Man mag es eine providentielle Fügung nennen und Gott dafür danken, dass Melanchthon bei Lebzeiten Luthers seine Differenz von ihm unter allgemeinen Ausdrücken verhüllte, dass so der offene Bruch zwischen beiden Männern und damit unsägliches Unheil verhütet wurde: aber der Kirche Augsburgischer Confession durfte und konnte es nicht erspart werden, aus der Verwirrung, in die man gerathen, sich herauszuarbeiten und darüber sich schlüssig zu machen, ob sie dem Vorgange entweder Luthers oder Melanchthons in der Lehre vom Abendmahl folgen sollte. Dass in den Kämpfen, welche zu dieser Entscheidung führten, nicht überall von Seiten der Lutheraner jene Pietät bewahrt ward, welche gegenüber Melanchthon der evangelischen Kirche geziemt, ist richtig; aber es möchte sehr schwer sein, zu bestimmen, auf welcher Seite, der philippistischen oder der lutherischen, die grössere Schuld massloser Polemik lag, und jedenfalls hat das Bekenntniss, welches gegen Melanchthon für Luther sich entschied, recht gethan, als es wie überall, so auch in diesem Artikel jede namentliche Erwähnung Melanchthonischer Lehrsätze unterliess.

Melanchthons Abendmahlslehre an diesem

Orte nicht unbesprochen zu lassen, hätten wir sonach in der Stellung des Bekenntnisses zu ihm schon Grund genug, wenn nicht überdem der neuerlich wieder gemachte Versuch, auch die Augsburgische Confession mit jenen späteren Abweichungen Melanchthons in Beziehung und Verwandtschaft zu setzen, uns noch einen besonderen Anlass dazu böte [11]). Hat man doch in der That herausgebracht, sowohl die Augsburgische Confession als die Apologie derselben enthielten wie überall so namentlich auch im Puncte des Abendmahls „nicht die Lehreigenthümlichkeit Luthers, sondern die charakteristische Doctrin Melanchthons, die wir heutigen Tages nicht in der lutherischen, sondern in der deutsch-reformirten Kirche vorfinden" [12]), und es ist darum für uns, die wir an dieser lutherischen Kirche vesthalten, allerdings etwas daran gelegen, die einheitliche Continuität der Lehre vom Abendmahl in den Bekenntnissen der Kirche von der Augsburgischen Confession an bis zur Concordienformel gesichert zu wissen. Die früheren durch Gründlichkeit und nüchternes Urtheil ausgezeichneten Untersuchungen von Galle über diese Seite des Melanchthonischen Lehrtypus [13]) können uns der Nothwendigkeit einer Wiederaufnahme derselben um so weniger überheben, als einmal dem dort besprochenen Material die Vollständigkeit abgeht, sodann aber die Controverse sich neuerdings auf das Verständniss der Melanchthonischen Bekenntnisse concentrirt hat..

So einfach, wie man gemeinhin die Sachlage

sich vorzustellen pflegt, als habe der Zweifel Melanchthons über die Richtigkeit der Auffassung Luthers erst nach dem Jahre 1530 begonnen, verhält es sich allerdings nicht. Man kann es getrost als historische Thatsache bezeichnen, dass Melanchthon niemals, weder in der früheren noch in der späteren Zeit seines Lebens, zu völliger Klarheit und bleibender Sicherheit in dem Verständniss des Dogmas vom Abendmahle gekommen ist. Seine grosse, viel gerühmte und in der That zu rühmende Gabe, die schwierigsten Gegenstände in schlichter und allgemeinfasslicher Weise zu entwickeln, hat ihn überall da verlassen, wo es unmöglich ist, dem Dogma ohne tiefere theologische Speculation wissenschaftlich gerecht zu werden. Wir erinnern uns des Weges, den er einschlug, um den Schwierigkeiten des anthropologischen Dogmas auszuweichen — indem er den nächsten und, wie es schien, einfachsten des Synergismus wählte, zerschnitt er den Knoten, welchen die Theologie seiner Zeit allerdings nicht zu lösen vermochte, und als *Stoica deliramenta* erschienen ihm die Meinungen jener, welche mit gutem Fuge sich weigerten, ihm auf diesem einfachen Wege zu folgen. Indess glaubte er doch in diesem Punkte klar zu sein, wenn er auch die bedenkliche Tragweite seiner synergistischen Sätze nicht erkannte noch würdigte; in der Lehre vom Abendmahl, deren Schwierigkeiten ihn ebenfalls veranlassten, nach einer möglichst einfachen, unanstössigen Auffassung

und Ausdrucksweise zu suchen, war es anders. Die Frage über die wirkliche Gegenwart Christi beim Abendmahl, über welche letztere Melanchthons Glaube nie im Zweifel gewesen ist, hing allzueng zusammen mit jener andern über das Verhältniss der Naturen in Christo, deren Lösung bekanntlich noch kurz vor seinem Tode ihn beschäftigte, als er der Dinge gedachte, die ihm das Sterben erleichtern sollten. Im Jahre 1555, wo er des tiefen Schmerzes erwähnt, den er nun schon 30 Jahre mit sich herumtrage „wegen des Zwistes über die Anbetung des Brotes", thut er das für ihn merkwürdige Geständniss, der Zwist lasse sich nicht mit allgemeinen Ausdrücken beilegen und fügt hinzu, es wäre wünschenswerth und nützlich, dass hierüber, so wie über die Gegenwart des Sohnes Gottes in der Kirche und über die Eigenschaften der Naturen eine ruhige Besprechung frommer und gelehrter Männer Statt finde [14]). Er redet auch oft davon, wie er selbst vorhabe, diesen Gegenstand ausführlich zu erörtern, aber es kommt nicht dazu, und in seinem letzten Gutachten über die Abendmahlsfrage bei Gelegenheit des Heidelberger Streites im November des Jahres 1559, einem Gutachten, das in charakteristischer Weise mit den Worten beginnt, *non difficile sed periculosum est respondere*, bleibt es eben doch bei jenen „allgemeinen Ausdrücken", deren Fruchtlosigkeit und Unzureichenheit er früher selbst erkannt hatte [15]).

Es ist keine rhetorische Uebertreibung, wenn

Melanchthon in der späteren Zeit seines Lebens erklärt, er habe seit Mitte der zwanziger Jahre, also seit Beginn des Abendmahlsstreites überhaupt, den Schmerz über diesen Zwist mit sich herumgetragen. Wir begegnen in der That den Aeusserungen dieses Schmerzes in jener frühen Periode eben so oft als den Spuren des Zweifels, der damit Hand in Hand ging. Nachdem Melanchthon vor Ausbruch des Streites, in den Jahren 1519—21, von der römischen Transsubstantiationslehre in der Weise sich losgesagt hatte, dass er dieselbe nicht als Glaubensartikel betrachtet wissen wollte — Glaubensartikel sei nur dies, dass der Leib Christi gegessen werde, auf welche Weise immer der heilige Leib die Gestalt des Brotes annehme — [16]), scheint ihm in Folge des Streites auch diese wesentlich mit Luther übereinkommende Ansicht zweifelhaft geworden zu sein, und während er einerseits den Wunsch ausspricht, er möchte jenen nutzlosen Zwistigkeiten entrückt sein, modificirt er andrerseits seine frühere Aussage dahin, dass er es für ausreichend hält, die Gegenwart Christi in der Eucharistie zu lehren. So hätten es die Väter gehalten, von deren Consensus er nicht abzuweichen gedenke, und das sei die Summa seiner Meinung [17]). Allerdings wollte Melanchthon hiermit das Dasein des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl gar nicht ausschliessen, sondern vielmehr begründen, und wie schon 1525 gegen Karlstadt [18]), so erklärt er sich im Jahre 1527, aus welchem die letzterwähnte

Aeusserung stammt, sehr bestimmt gegen den „lediglich menschlichen Traum“, als könne der Leib Christi nicht an vielen Orten zugleich sein [19]). Aber nur einen Monat später, im December des Jahres 1527, berichtet Melanchthon an Camerarius, seinen vertrauten Freund, in einem Briefe, den jener, wenn er ihn gelesen, vernichten soll, und zwar in einer der Vorsicht halber griechisch geschriebenen Stelle, er habe in Torgau mit Luther viel über das Abendmahl gesprochen, insbesondere über die von Manchen behauptete paradoxe Vermischung des Brotes und des Leibes Christi, aber jener sei ausdrücklich und bestimmt bei seiner früheren Meinung geblieben, und er, Melanchthon, gedenke in keiner Weise jenen Streit ferner zu berühren [20]). So kurz diese Aeusserung ist und so wenig sie näher auf die Sache eingeht, so erkennt man doch sehr deutlich, nach welcher Seite hin Melanchthon mit der von Luther gegebenen Bestimmung des Dogmas in Widerstreit gekommen war. Wir sehen, dass Melanchthon, welcher späterhin seinen Widerspruch gegen die lutherische Abendmahlsdoctrin sich dadurch erleichterte, dass er diese mit dem Namen der Artolatrie bezeichnen zu können glaubte, schon damals die Annahme Luthers, wornach Brot und Wein Vehikel für die Mittheilung der himmlischen Gabe sind, dahin missverstand, als solle eine Vermischung des Leibes und Blutes Christi mit den irdischen Elementen Statt finden. Indessen blieb doch diese Stimmung

des Zweifels keineswegs die vorherrschende, und es war unmöglich, dass Melanchthon jenes Vorhaben, sich gänzlich von dem Streite zurückzuziehen, zur Ausführung hätte bringen können. Schon zu Anfang des Jahres 1528 glaubte er „endlich“ mit der Frage über die Consecration, die ihn lange beschäftigt hatte, ins Reine gekommen zu sein: die Darreichung des Leibes und Blutes Christi, so urtheilte er jetzt, sei weder den Verdiensten oder den Gebeten des Priesters noch der Kraft der Worte, nämlich der von dem Priester gesprochenen, zuzuschreiben, — der letztere Ausdruck führe auf einen magischen Vorgang: vielmehr müsse man auf die Einsetzung Christi als letzten Grund zurückgehen und annehmen, dass, gleichwie die Sonne täglich aufgeht kraft der göttlichen Anordnung, so auch um derselben willen der Leib Christi in der Kirche sei, wo immer die Kirche ist. Die Meinung, Christi Leib könne nicht an vielen Orten sein, müsse als irrige bezeichnet werden, denn Christus ist ja erhöht über alle Kreaturen und ist allenthalben zugegen [21]). In dem Masse aber, als Melanchthons innere Gewissheit über die Präsenz des Leibes Christi im Abendmahl wuchs, steigerte sich auch seine Freudigkeit, selbstthätig in die dogmatischen Verhandlungen einzutreten, und er hoffte davon eine weitere Bevestigung in der gewonnenen Einsicht [22]). Mit zunehmender Entschiedenheit erklärt sich Melanchthon von jetzt an gegen die Zwinglianer, und nach der Weise zu schliessen, wie

er dies thut, mögen Luthers Ausführungen über das Abendmahl, insbesondere in dessen „grossem Bekenntniss", nicht ohne Einfluss auf ihn geblieben sein. Aber durchaus nicht ohne eigne wissenschaftliche Prüfung der entgegenstehenden Meinungen und nicht ohne schwere persönliche Kämpfe[23]) rang sich in ihm die Ueberzeugung durch, welche er in den Jahren 1529 und 30 mehrfach ausspricht, dass Luthers Auffassung des Dogmas die richtige sei. Und wenn Melanchthon auch jetzt noch sich mitunter in Klagen über den Zwiespalt der Kirche ergeht, so richtet sich die Anklage in der Klage wider diejenigen, welche mit ihren klugen Distinctionen die Menschheit Christi von seiner Gottheit lostrennen wollen, wider die Zwinglianer[24]). Ich beruhe darauf, dass ich's mit den Strasburgern nicht halten will mein Leben lang — ich möchte lieber sterben, als durch die Gemeinschaft mit der Zwinglischen Sache die Unsern beflecken lassen[25]), so bekennt er im J. 1529, und während es ihm einerseits überaus schwer wurde, bis zu einem Verdammungsurtheil über die Zwinglianer vorzuschreiten, so fühlte er sich andrerseits in seinem Gewissen darüber beängstigt, dass er nicht sofort und von Anfang an auf Trennung von den Schweizern bestanden habe[26]). Mag es sein, dass die Gefahr, welche durch die Beschlüsse der päpstlichgesinnten Majorität auf dem Reichstage zu Speier der Verbindung mit den Anhängern Zwinglis zu drohen schien, das Ihrige zu der entschiedenen Hal-

tung Melanchthons beitrug, in Wahrheit verhielt es sich doch nur so, dass, nachdem sein theologisches Urtheil über den „profanen“ Charakter [27]) der Lehre Zwinglis sich consolidirt hatte, ihm bei der herannahenden äusseren Gefahr das Gewissen darüber schlug, dass er nicht von vornherein eine bestimmtere abweisende Stellung zu den Zwinglianern eingenommen hatte. Aber nicht blos in dieser Antithese wusste sich jetzt Melanchthon mit Luther einverstanden, sondern ebenso in der eigentlichen Auffassung der Einsetzungsworte, in der Lehre von der körperlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Brot und Wein, in der Ueberzeugung, dass Christi Leib könne an vielen Orten zugleich sein, in der Annahme der *manducatio oralis* [28]). Was Melanchthon unter dem 2. Nov. des Jahres 1529 an Joh. Feselius schreibt: „Ich weiss, dass die Meinung Zwinglis weder mit der Schrift noch mit der Auctorität der Väter vertheidigt werden kann; darum lehre von dem Mahle des Herrn so wie Luther lehrt“ [29]), das bezeichnet in negativer und positiver Hinsicht die Stellung, welche Melanchthon nach manchen Kämpfen in der Abendmahlsfrage sich errungen hatte, als das Jahr der Augsburgischen Confession herannahte.

Allerdings beruhte, wie wir bisher gesehen haben, die neugewonnene Ueberzeugung Melanchthons wesentlich mit auf seinem Verständniss der Schriftworte, von deren eigentlicher Bedeutung abzu-

weichen er Bedenken trug. Aber nicht minder gewichtig, ja vielleicht das zunächst Bestimmende für ihn, der in keinem Falle „Urheber eines neuen Dogmas“ sein wollte, war das Zeugniss der alten Kirche, dessen Einklang mit der Lehre Luthers ihm je länger je mehr gewiss wurde. Daraus erklärt es sich, dass die Schrift, mit welcher Melanchthon schon seit dem Jahre 1528 sich an der Controverse zu betheiligen gedachte, und die nun zu Anfange des Jahres 1530 erschien, *Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena sacra* überschrieben [30]), jenes historische Zeugniss fast ausschliesslich ins Auge fasste. Er habe, so äussert er sich darüber in der Zuschrift an Friedrich Myconius, absichtlich die Meinungen jener Schriftsteller ohne weitere Glossen von seiner Seite zusammengestellt, um dem Leser das Urtheil darüber anheimzugeben, ob sie von der leiblichen Gegenwart Christi redeten oder nur von seiner Wirkung [31]). Und es ist bemerkenswerth, wie Melanchthon in der Schrift nicht blos solche Stellen der Väter zusammenträgt, welche von einer Verwandelung des Brotes in den Leib Christi reden, sondern auch, indem er diese Stellen recapitulirt, den Ausdruck *naturam panis mutari* selbst gebraucht, ohne Widerspruch gegen die Verwandlungslehre einzulegen [32]). Ueberall aber erkennt man den Einfluss Luthers auf Melanchthon und die mit jenem übereinkommende Auffassung in der Art, wie schliesslich die Berufung auf das christliche Gewissen den Ausschlag

giebt. Wohl könne die metaphorische Auslegung dem menschlichen Urtheil als die annehmlichere erscheinen, zumal wenn sie mit gelehrten Argumenten ausgestattet und geschmückt werde. Aber wie nun in der Anfechtung, wenn das Gewissen sich fragt, welchen Grund es habe, von der in der Kirche hergebrachten Meinung abzuweichen? Dann werden diese Worte: das ist mein Leib, ein Donnerschlag für das Gewissen sein. Was wird dann das erschrockene Herz ihnen entgegenhalten, mit welchen Schriftstellen, mit welchem Worte Gottes wird es sich schirmen und dessen sich vergewissern, dass die metaphorische Auslegung hier nöthig gewesen sei? [33])

Man hat gesagt, Melanchthon habe im zehnten Artikel der Augsburgischen Confession das „Gegenwärtigsein im Brot und Wein", welches Luther in den Schwabacher Artikeln gebraucht, „ausgemerzt" und, indem er sich statt dessen für das *adesse in coena Domini*, für die Präsenz des Leibes und Blutes Christi in der Handlung des Abendmahls erklärte, die dogmatische Forderung Luthers gerade in der brennendsten Streitfrage gemäss seiner eigenthümlichen unionistischen Anschauung zurückgewiesen [34]). Es wäre wunderlich, wenn es sich so verhielte. Denn in den Marburger Artikeln, welche Melanchthon bekanntlich ebenfalls unterschrieb, wird als die zwischen den Schweizern und den Wittenbergern unverglichene Frage die bezeichnet, „ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich im Brot und

Wein sei", und Melanchthon hat sich dazu kraft seiner Unterschrift bekannt[35]). Wir fürchten, die von dort her versuchte Apotheose Melanchthons als des wahren Gründers der „altprotestantischen", der „deutschreformirten" Kirche schlägt hier zu einer Schädigung seines Charakters um, welche den zweifelhaften Gewinn jener Deutung mehr als aufwiegt. Wir besitzen einen Brief Melanchthons an Veit Dietrich vom 26. Juni 1530, worin berichtet wird, auch der Landgraf Philipp habe die nun übergebene Confession mitunterschrieben, *ubi inest etiam articulus περὶ δείπνου κυριακοῦ iuxta sententiam Lutheri*[36]). Fürwahr es wäre ein garstiger Flecken an dem sonst so lauteren Wesen Melanchthons, wenn wir annehmen müssten, er habe erst gerade das specifisch Lutherische in der Fassung des Dogmas und zwar hinter dem Rücken Luthers „ausgemerzt" und dann am Tage nach der Uebergabe der Augsburgischen Confession nach Koburg geschrieben, der Artikel über das Abendmahl sei „gemäss der Meinung Luthers" abgefasst. Aber den Fall gesetzt, Melanchthon hätte jene zweideutige Rolle bei der Ausarbeitung der Confession gespielt, könnte es für die evangelisch-lutherische Kirche einen bestimmteren Nachweis geben, dass damals der 10te Artikel des Augsburgischen Bekenntnisses durchweg *iuxta sententiam Lutheri* aufgefasst worden sei, als jene unlautere Aeusserung Melanchthons? Doch haben wir es gottlob nicht nöthig,

mit einem solchen Opfer die Augsburgische Confession der lutherischen Kirche zu vindiciren: schon der Charakter Melanchthons bürgt uns dafür, dass er solch unlauteren Taschenspielerkünsten fern war, und wir besitzen Material genug, um ihn gegen die Anklage seiner falschen Freunde zu schützen. Wir wissen aus jenem Briefe an Camerarius, dass Melanchthon eine Zeit lang Luthers Anschauung dahin missverstanden haben muss, als lehre er eine räumliche Vermischung des Leibes Christi mit dem Brote; war dieses Missverständniss beseitigt, so hatte Melanchthon gemäss dem, wie wir seine Entwickelung kennen gelernt haben, keinen Grund mehr, die Erklärung seines Einverständnisses zurückzuhalten. Und in der That konnte es insbesondere seit dem Marburger Gespräch keinem Zweifel mehr unterliegen und wird von Melanchthon selbst ausgesprochen, dass die Meinung Luthers nicht die einer localen Gegenwart, eines räumlichen Eingeschlossenseins von Leib und Blut Christi in Brot und Wein sei, — ohne örtlich räumliche Beschränkung, so lehrte damals Melanchthon im Einklange mit Luther, sei des Herrn Leib gegenwärtig an allen den Orten, wo nach rechtem Brauche das Abendmahl begangen wird [37]). Ueber die metaphysische Frage, inwiefern es möglich sei, unräumlich in einem Raume gegenwärtig zu sein, war man sich allerdings nicht klar, man hatte auch gar kein Interesse daran, diese speculative Frage ins Reine zu bringen. Auf die

reale Gegenwart, *sine distantia geometrica*, sei es nun, dass dieselbe local oder auf eine andere Weise gedacht werde, und mit der bestimmten Verwahrung, dass man nicht blos eine Gegenwart für den Glauben meine, legte man das Gewicht. Und in diesem Sinne braucht nun Melanchthon die Ausdrücke *in pane* oder *cum pane* als gleichbedeutend, keineswegs stellt er den letzteren als den seinigen in Gegensatz zu dem ersteren als dem Lutherischen [38]).

Bei dieser Sachlage werden wir unschwer begreifen, wie Melanchthon dazu kam, im zehnten Artikel der Augsburgischen Confession die Lehre der Evangelischen vom Abendmahl dahin zu formuliren, dass „wahrer Leib und Blut Christi wahrhaftiglich unter der Gestalt des Brots und Weins gegenwärtig sei und da ausgetheilt und genommen werde." Wäre es ein Hauptpunkt in der evangelischen Anschauung gewesen, die Transsubstantiation der römischen Kirche zu verwerfen, so hätte derselbe trotz des irenischen und conciliatorischen Charakters der Confession nothwendig zur Aussage kommen müssen. Wir finden aber gar nicht, dass auf jenen Gegensatz gegen die römische Auffassung Gewicht gelegt wurde, vielmehr ist zum Mindesten die deutsche Formel so geartet, dass es möglich wäre, die Verwandlungslehre damit zu vereinigen. Allerdings ist der Ausdruck „unter der Gestalt des Brots und Weins" nicht im Sinne der letzteren gemeint, denn wir finden überall in den Schriften jener Zeit dieselbe Bezeichnung

gewählt, wo die Frage erörtert wird, ob „einerlei" oder „beiderlei Gestalt" im Abendmahl solle gereicht und empfangen werden [39]). Aber es will auch nicht übersehen sein, dass zunächst gar nicht von der Reichung, sondern von der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi unter der Gestalt des Brotes und Weines die Rede ist, so dass in der That Melanchthon sehr ungeschickt seine Absicht ausgeführt hätte, wenn ihm daran lag, das *in pane et vino* Luthers „auszumerzen". Es lag ihm jedoch vielmehr daran, den Gegensatz zwischen der evangelischen und der römischen Auffassung so weit zu mildern, als immer die Wahrhaftigkeit es vertrug, und da in den Schwabacher Artikeln wesentlich die Beziehung auf die Zwinglianer vorwaltet und nicht die auf die Römischen, so war selbstverständlich eine Aenderung derselben hier geboten. Man kann sagen, dass, wenn der zehnte Artikel mit seiner Antithese sich gegen die Lehre Zwinglis kehrt, dies eben in dem Interesse geschieht, welche die Gesammtformulirung beherrscht, in dem Interesse, jedwede Neuerung in dem Dogma abzulehnen, welche die evangelische Kirche mit dem Glauben der allgemeinen Kirche in Widerspruch zu bringen schien. Ist es doch auch bemerkenswerth, dass die *Confutatio pontificia* dem zehnten Artikel der Augsburgischen Confession das Zeugniss ertheilt, er gebe in seinen Worten keinen Anstoss, und nur eine bestimmtere Bezeichnung des specifisch römischen Dogmas hinzugefügt wissen will [40]). Auch jenes Bedenken der sächsischen Theolo-

gen, ob der Kurfürst von Sachsen und andere protestirende Fürsten der Frohnleichnams-Procession ohne Verletzung ihres Gewissens beiwohnen könnten, enthält in der Angabe der Missbräuche, welche mit jener Procession verbunden seien, und bei Anführung der Gründe, um derer willen die Theilnahme daran widerrathen werden müsse, eine Beziehung auf die Transsubstantiationslehre und eine Bekämpfung derselben nicht, so naheliegend an und für sich beides gewesen wäre [41]). Schlüsslich berufen wir uns für die Richtigkeit jener Auffassung der Augustana auf die Weise, wie Melanchthon in der Apologie nicht blos von der Approbation des zehnten Artikels Seitens der Gegner Act nimmt, sondern auch ausdrücklich erklärt, man gedenke gar nicht *receptam in tota ecclesia sententiam*, worunter auch die der römischen und griechischen Kirche gerechnet wird, zu verlassen, und kein Bedenken trägt, Ausdrücke wie den, *panem vere in carnem mutari,* aus dem kirchlichen Sprachgebrauche auch der späteren Zeit zur Bestätigung der evangelischen Ansicht herüberzunehmen [42]).

So war Melanchthon im Grunde zur Zeit des Augsburgischen Reichstages zurückgekommen auf jene anfängliche Stellung zur Transsubstantiationsfrage, wornach das römische Dogma in dieser seiner Bestimmtheit zwar nicht als Glaubensartikel anerkannt, aber doch in Anbetracht des Hauptpunktes, der realen Präsenz des Leibes und Blutes Christi, in dem man sich mit ihm einverstanden wusste, auch nicht

ausdrücklich verworfen ward. Dass der Empfang der sacramentalen Gabe durch die irdischen Elemente vermittelt werde, dass ein Dasein des Leibes Christi an allen den Orten, wo man das Sacrament stiftungsgemäss brauche, nothwendig anzunehmen sei, wenn auch über die Weise der sacramentalen Verbindung, ob local oder illocal oder wie sonst, Unsicherheit blieb, dies stand bei Melanchthon in jener Zeit vest, und es kann darüber schlechthin kein Zweifel obwalten, dass selbst nach der Privatmeinung des Verfassers, die an und für sich noch nicht massgebend für die Auffassung der Augsburgischen Confession sein würde, der zehnte Artikel derselben im Sinne der lutherischen Kirche verstanden werden muss. Aber allerdings dürfen wir nicht verhehlen, dass Melanchthon auch damals gemäss seiner wechselnden Stimmung geneigt war, den dogmatischen Differenzen über das Abendmahl ein geringeres Gewicht als Luther beizumessen, und während er zu Anfange des Jahres 30 im Namen des christlichen Gewissens die tropische Auffassung der Einsetzungworte entschieden von sich gewiesen hatte, äussert er nach Herausgabe der Apologie im April des Jahres 31, der Zweikampf zwischen Luther und Zwingli habe ihm niemals gefallen und er habe in jener Schrift um deswillen über das Abendmahl nur wenig gesagt, weil er wünsche, man möchte beiderseits schweigen [43]). Die politische Lage, wornach einē Verbindung mit den schweizerisch Gesinnten

jetzt nicht mehr bedenklich, sondern im Gegentheile wünschenswerth erschien, der Dialog Oecolampads, durch welchen Melanchthons Selbstgewissheit hinsichtlich des Zeugnisses der alten Kirche und damit seine wesentlichste Stütze erschüttert wurde, die Geschmeidigkeit Bucers, dem es gelang, die Differenz mehr und mehr in einem Lichte darzustellen, wodurch sie in Melanchthons Augen ihre Bedeutung verlor — alle diese Momente wirkten im Verein mit der noch übrigen Unklarheit und dem schwankenden Charakter Melanchthons zusammen, um nicht lange nach dem Augsburger Reichstage in seiner Stellung zu dem Dogma jene Veränderung anzubahnen, welche von nun an bald offener bald verdeckter, obwohl gar nicht in gradliniger Entwickelung, sich kund gibt[44]).

Uebersieht man mit Einem Blick die mannigfach durcheinander laufenden Aeusserungen Melanchthons über die Abendmahlsfrage, wie sie in den dreissig Jahren zwischen dem Augsburger Reichstag und seinem Tode vorliegen, so ergiebt sich zunächst als Resultat der Untersuchung unzweifelhaft dies, dass der nämliche Zweifel, welcher bereits im Jahre 1527 bei Melanchthon hervorgetreten war, den er aber bald darauf, ohne jedoch über die Sache selbst ins Klare zu kommen, zurückgestellt hatte, der Zweifel über die locale oder illocale Verbindung des Leibes und Blutes Christi mit den Elementen des Abendmahls, mehr und mehr sich hervordrängte

und schlüsslich ihn dahin führte, die lutherische Anschauung von der unräumlichen Gegenwart des Leibes und Blutes im Brot und Wein mit der katholischen Transsubstantiation und mit der Karikatur einer dauernden Impanation zusammenzuwerfen und an dessen Stelle ein Dasein der himmlischen Elemente im Acte des Abendmahls zu setzen. Bei dem auch jetzt noch vestgehaltenen Gegensatze gegen Zwingli gewahren wir nicht mehr, dass „das Dasein des Leibes Christi an verschiedenen Orten" wie früher hervorgehoben wird, sondern, was Melanchthon im Dec. des Jahres 1532 an Bernhard Rothmann schreibt, welchen er vor Zwinglis Lehrsätzen warnt, auch sie, die Anhänger Luthers, billigten keineswegs jene Verwandlung, kraft deren die Papisten den Leib in die Elemente eingeschlossen sein liessen wie Wein in eine Flasche, sondern behaupteten lediglich die wahre Gegenwart Christi im Abendmahl, was „keine Unbequemlichkeit" habe [45]), dies ists, was von jetzt an als der Hauptpunct des Dogmas immer und immer wiederholt wird, so zwar dass nun bald von dem „Dasein" und der „Wirksamkeit" nur der Person, bald von dem wirklichen „Dasein auch des Leibes" Christi die Rede ist [46]). Ich finde nicht, dass gerade die *manducatio indignorum* in jener Zeit für Melanchthon ein Stein des Anstosses gewesen wäre, wenn auch andrerseits bestimmte Aeusserungen desselben, welche sich dafür aussprächen, nicht namhaft gemacht werden können [47]),

und was die Erklärung der Einsetzungsworte betrifft, so glaubte Melanchthon zwar jetzt dessen gewiss zu sein, dass unter den Alten gar Viele dieselben typisch oder tropisch verstünden, und wiederholt auch in dieser Beziehung seinen früheren Satz, er wolle nicht ein neues Dogma in der Kirche begründen oder vertheidigen[48], aber darüber, dass er persönlich die Synecdoche Luthers gebilligt habe, lassen uns seine eignen Aussagen nicht im Zweifel[49].

Wir begreifen aus der so eben charakterisirten Stellung Melanchthons, dass er Grund hatte, die Behufs des Kasseler Gesprächs mit Bucer i. J. 1534 von Luther überkommene Instruction, worin gerade auf den unlösbaren Zusammenhang zwischen Brot und Leib, Wein und Blut, den Melanchthon zum Zwecke der Union mit den Gegnern zu lockern im Begriffe stand, das grösste Gewicht gelegt worden war, als eine ihm fremde Meinung zu bezeichnen[50]. Wir verstehen auch, warum derselbe Melanchthon, der in jener Zeit einem Friedensschlusse zwischen den streitenden Parteien so sehr geneigt war, doch dem Abschlusse der Wittenberger Concordie mit Bangen entgegensah und nach Vollzug derselben durchaus nicht mit Befriedigung sich darüber aussprach[51]. Aber andrerseits dürfen wir in keinem Falle Melanchthons Abfassung jener Concordienformel als eine Verläugnung seiner persönlichen Anschauung betrachten, da ja die Ablehnung nicht blos der Transsubstantiation, sondern auch der räumlichen

Einschliessung in dem Brote, sowie der dauernden Verbindung *extra usum*[52]) den von ihm genommenen Anstoss wesentlich beseitigte und die daselbst behauptete *manducatio indignorum* früher von ihm selbst vertreten, später nirgend von ihm bekämpft worden war. Hat doch Melanchthon in seinem wenige Jahre darnach verfassten Testamente ausdrücklich zu der Wittenbergischen Concordie sich bekannt[53]), und seine Unterschrift unter den Schmalkaldischen Artikeln, in welchen gesagt wird, „Brot und Wein im Abendmahl sei der wahrhaftige Leib und Blut Christi und werde nicht allein gereicht und empfangen von frommen, sondern auch von bösen Christen“[54]), bezeugt, dass seine persönliche Meinung elastisch genug war, um auch dieser exclusiveren Formel sich anschliessen zu können. Wie man damals in den Kreisen, deren Auffassungsweise wesentlich von jener Melanchthons bedingt war, über die Frage dachte, lässt sich mit ausreichender Gewissheit und Vollständigkeit aus einem Briefe C. Crucigers an Veit Dietrich vom 18. April des J. 1538 entnehmen, worin es heisst, die noch übrige Schwierigkeit betreffe einerseits die Anbetung des Sacraments, von der er nicht glaube, dass man sie nur auf die Gottheit oder auf die Person Christi zu beziehen habe, andrerseits und noch vielmehr die Art der Gegenwart. Nicht als wenn deren Wahrheit irgendwie zu beanstanden wäre, aber unerledigt sei die Frage, ob man an eine räumliche Gegenwart, ob an eine räum-

liche Einschliessung, ob an eine Theilung des Leibes und Blutes, oder ob man an eine solche Gegenwart zu denken habe, wie Christus auch sonst allenthalben wahrhaftig, nicht nur der Wirksamkeit nach, gegenwärtig sei. Das seien Fragen, welche künftig einmal den Stoff zu vielen Tragödien geben und die jetzt leider auch von denen nicht gelöst würden, denen es zukäme. „Ich für meinen Theil", so fährt Cruciger fort, „halte es, mit Beiseitelassung jener Disputationen, für das Sicherste, die wahre und sogar die körperliche Gegenwart in dem Brauche der Eucharistie anzunehmen, wie solche die Abendmahlsworte und Paulus überall zu setzen scheinen, und wie die Worte des Nicänischen Concils als damalige Meinung der Kirche dies bezeugen, wo es heisst: auf dem heiligen Tische liege das Lamm Gottes, welches trägt die Sünde der Welt. Wie ich aber die Gegenwart schlechthin annehmen zu müssen glaube, so streite ich doch nicht über die Art derselben. Ich meine, es genüge für die Einfalt des Glaubens, vestzuhalten, dass Christus wahrhaftig gegenwärtig sei und sein Leib und Blut gegeben werde denen, die des Sacramentes brauchen"[55]). Man sieht — und darauf legen wir Gewicht — es ist gar nicht an dem, dass der Glaube als Bedingung des Empfangs gefordert und letzterer den Unwürdigen abgesprochen würde: die körperliche Gegenwart des Leibes Christi bleibt die gleiche für alle Empfänger schlechthin. Hätte freilich Melanchthon es jemals über sich

vermocht, in der späteren Zeit ohne alle Rücksicht auf die Umstände und Verhältnisse, von denen er sich fort und fort bedrängt fühlte, über das Abendmahlsdogma sich auszusprechen, so würde er seine frühere Annahme der Multipräsenz des Leibes Christi zurückgezogen, auch die lutherische Lehre von dem Empfang des Leibes und Blutes Christi unter dem Brot und Wein abgewiesen und sich auf die Aussage beschränkt haben, Christus sei bei dem stiftungsgemässen Brauche des Sacramentes gegenwärtig und mache uns beim Empfang desselben seiner selbst theilhaftig, so zwar, dass zwischen Christi Gegenwart bei der Taufe und beim Abendmahl ein Unterschied nur insofern Statt finde, als dort der Sohn gegenwärtig sei zur Wiedergeburt, hier aber Behufs der Bevestigung und Nährung des Wiedergeborenen[56]), welche letztere nicht anders denn als mystische Einverleibung in die Person Christi zu bestimmen wäre. Es würde dann Melanchthon nicht verschwiegen haben, dass für die *manducatio indignorum* in seinem Dogma kein Raum sei, und er hätte folgeweise die synecdochische Auffassung, zu der er sich wunderlicher Weise noch wenige Jahre vor seinem Tode bekennt, aufgeben müssen[57]). Aber es lag ihm offenbar daran, die ihm anstössigen und den Streit mit den Schweizerischen Theologen bedingenden Puncte des lutherischen Dogmas in einer Weise zu beseitigen, dass weder ein directer Widerspruch gegen die lutherische Anschauung noch eine

offene Lossagung von seinen eigenen früheren Behauptungen ersichtlich wäre, und es konnte daher dem weniger Eingeweiheten scheinen, als sei Melanchthons Stellung in der Sacramentsfrage jetzt noch die gleiche wie ehedem. Melanchthon behauptete schlechthin, er habe die Lehre des Bekenntnisses niemals geändert, er beharre insonderheit rücksichtlich des Abendmahls bei der im Jahre 1530 übergebenen Augsburgischen Confession [58]); er beruft sich für seine Meinung auf die Wittenbergische Eintrachtsformel und erklärt sich bereit, die Schmalkaldischen Artikel anzuerkennen [59]); er bekämpft stets nur die Transsubstantiation und die Artolatrie und redet wider die dauernde Einschliessung des Leibes in das Brot, so dass man folgern könnte, eine vorübergehende lasse er sich gefallen [60]).

Es ist beides historisch gewiss: gleichwie Melanchthon, nachdem er allmählich von der Anschauung Luthers sich getrennt hatte, darauf ausging, seine früheren mit Luther übereinstimmenden Aussagen im Sinne seiner späteren Ueberzeugung aufzufassen und zu deuten, so deutete umgekehrt die grosse Mehrzahl auch der aus Melanchthons Schule hervorgegangenen Theologen die nachmaligen unbestimmteren und Luther nicht direct widersprechenden Aeusserungen ihrers Lehrers im Sinne der Uebereinstimmung mit Luther und mit den früheren Bekenntnissschriften. Wir finden noch im J. 1557 die Namen von Theologen, wie Victorin Strigel und

Joh. Stössel, die hernach als entschiedene Gegner der Lutheraner auftraten, unter einem Actenstück, welches im Artikel vom Nachtmahl gleichmässig von Karlstadt, Zwingli, Oekolampad und Calvin sich lossagt und mit den stärksten Worten die *manducatio oralis* bekennt [61]). Dieser mündliche Genuss wird vestgehalten, ohne dass die Frage des *in, sub et cum* zur Erwähnung käme, und es ist falsch, das *cum pane* statt *in pane* als specifisch Melanchthonische Parteiformel anzusehen, da noch späterhin, sogar nach Abfassung der Concordienformel, entschieden lutherische Theologen ersteres unbedenklich und *promiscue* neben dem andern gebrauchen [62]). Wir finden andrerseits die Namen von Theologen, über deren lutherische Gesinnung ein Zweifel nicht aufkommen kann, unter Melanchthonischen Formeln, wie z. B. unter der *Confessio Saxonica*, deren Aussage, *in usu instituto in hac communione vere et substantialiter adesse Christum et vere exhiberi sumentibus corpus et sanguinem Christi*, von ihnen im lutherischen Sinne gedeutet wurde, wenn auch das sofort Folgende, *Christum testari, quod sit in iis et faciat eos sibi membra et quod abluerit eos sanguine suo*, die Melanchthonische Modification des Dogmas stillschweigend und verdeckt nachbrachte [63]). Als im Jahre 1561 in Folge eines in den sächsischen Gemeinden Siebenbürgens ausgebrochenen Abendmahlsstreites man sich von dort an die theologischen Facultäten zu Leipzig, Wittenberg und Rostock mit der Bitte um Entscheidung des Zwistes

wandte, da liessen die beiden ersteren übereinstimmend sich dahin vernehmen, es werde „mit dem sichtbaren und doch unverwandelten Brot und Wein zugleich der Leib Christi am Kreuz für uns gegeben und das Blut für uns vergossen gegenwärtig geschenkt und genossen, nach Laut und Kraft der Wort und Stiftung unsers Herrn Christi, und solche Niessung geschehe nicht allein geistlicher Weise mit dem Glauben, sondern auch sacramentlicher Weise mit dem Munde, welche sacramentliche mündliche Niessung gemein sei beide den frommen Christen und den Scheinchristen, welche letztere den Leib und Blut Christi mündlich empfangen ohne Frucht und ihnen selbst zum Gericht, Schaden und Straf“[64]). Man billigte auch, dass die übergebene Confession der sächsischen Kirchen in Siebenbürgen, indem sie diese Reden brauche, „dass mit Brod, unter Brot oder im Brot, und wenn der wahre Leib und Blut Christi gereichet und empfangen werde — wie denn solche *formae loquendi* bis anhero auch in diesen Kirchen gebräuchlich sind gewesen und noch — sie doch also erkläre, dass dadurch weder die erdichtete *transsubstantiatio*, noch eine räumliche, natürliche, fleischliche, beharrliche Einschliessung, Vermischung oder Anheftung des Leibes in oder an das Brot und Wein soll gesetzet oder gestärket werden, mit welcher Erklärung und Protestation wir gedachte *formas* auch brauchen und brauchen wollen“[65]). Man sieht, das „mit“ wird dem „unter“ und „in“ nicht blos über-

haupt, sondern insbesondere auch darin gleichgesetzt, dass von ersterem ebensowohl wie von letzterem die fälschlichen Auffassungen von räumlicher Einschliessung und dergl. abgerechnet werden — es liegt der Gedanke fern, als werde mit jenem an und für sich etwas Anderes ausgesagt als mit diesen.

Es ist selbstverständlich nicht unsere Absicht, weiter in die Geschichte der Abendmahlsstreitigkeiten vor Abfassung der Concordienformel einzugehen: der Nachweis, wie wenig durch Melanchthons wirkliche Abweichung vom lutherischen Dogma in den durch die sächsische Reformation bedingten kirchlichen Kreisen die Geltung des letzteren beeinträchtigt wurde, wie überall die Melanchthonische Differenz nur unter Verhüllung ihrer selbst Raum gewinnen und sich vestsetzen konnte, genügt vollkommen, um die Stellung zu begreifen, welche das Bekenntniss von vornherein zu der Frage einnimmt, und von einer andern Seite her die Thatsache zu erläutern, mit welcher wir oben begannen, dass der Abendmahlsstreit gar nicht in erster Linie unter den einer confessionellen Schlichtung bedürftigen Controversen genannt sein will. Aber allerdings war es eine historische Unmöglichkeit, dass die wesentlich durch Melanchthon veranlasste und verschuldete Schwankung und Unklarheit hinsichtlich der in der Kirche ungelöst bei einander liegenden Gegensätze länger fortdauerte, zumal bei der engen Verwandtschaft der Calvinischen und der Melanchthonischen Theorie:

mit dem wachsenden Bewusstsein über die vorhandene Differenz musste die Nothwendigkeit einer Entscheidung sich aufdrängen, und bei den mancherlei Extravaganzen der antiphilippistischen Partei war es für die Kreise, in denen Melanchthons Lehrauctorität bis dahin zugleich mit jener Luthers unbeanstandet geblieben war, doppelt schwer, diese Entscheidung zu vollziehen[66]). Wir verstehen es, wenn unter diesen Umständen die Verfasser des Bekenntnisses sich nicht damit begnügten, wie sonst wohl, Lehre und Gegenlehre zu verzeichnen, sondern auch dies sich angelegen sein liessen, die Einstimmigkeit der Augsburgischen Confession und deren Apologie, der Wittenberger Concordie und der Schmalkaldischen Artikel, des Katechismus Luthers und anderer hieher zielender Aeusserungen des letzteren mit der hier neuerdings vestgestellten Abendmahlslehre aufzuzeigen und damit den Schein jedweder die normale Succession der dogmatischen Aussagen abbrechenden Neuerung abzuwehren[67]).

Da aber Melanchthons spätere Lehrweise und jene seiner stricteren Schüler dazu gedient hatte, dem Eindringen der reformirten Häresie, vornehmlich der Calvinischen, in die lutherische Kirche Vorschub zu leisten, so richtete sich der Gegensatz des Bekenntnisses vorzugsweise gegen die „Sacramentirer", so zwar, dass in einer ganzen Reihe von Antithesen die mancherlei Modificationen der bezüg-

lichen Irrlehre zurückgewiesen [68]) die römischen Irrthümer dagegen in ungleich kürzerer Weise berührt werden [69]). Es bedurfte nämlich des zweiten Gegensatzes auch um des ersten willen. Schon Melanchthons ungeziemende Tactik war es gewesen, mit dem Vorwurfe der Artolatrie u. dgl. die Doctrin seiner lutherischen Gegner zu beschweren, und es lag daher nahe, die auf Missverständniss oder Unredlichkeit beruhende Unterstellung, als habe die lutherische Ansicht etwas gemein mit römischen Irrthümern, durch ausdrückliche Ablehnung der letzteren von vornherein als unbegründet abzuweisen. Die Stellung der Concordienformel zur Lehre von der Transsubstantiation ist daher eine andere als früher jene der Augsburgischen Confession und der Apologie. Hatte man es dort nicht für nöthig gehalten, gegen die Verwandelung der Elemente sich ausdrücklich zu erklären, insofern man über den Hauptpunct, die reale Präsenz Christi unter der Gestalt des Brotes und Weines, einig war, so verwarf man die Transsubstantiation, wie dies schon vorher Luther in den Schmalkaldischen Artikeln gethan [70]), hier im Hinblick auf die in der römischen Kirche darauf basirten schriftwidrigen Bräuche, wie z. B. der Anbetung ausserhalb der Handlung des Abendmahls, insofern dies mit der allgemeinen Regel, dass nichts Sacrament sein könne ausser Gottes Befehl und geordnetem Brauch, im Widerspruch stehe [71]).

Es ist sonst nicht die Weise des Bekenntnisses, eine bestimmte Auslegung dieser oder jener Schriftstelle, wie sehr dieselbe auch mit der dogmatischen Aussage zusammenhänge, symbolisch zu fixiren. Um so weniger dürfen wir es übersehen, dass hier an der Spitze aller wider die reformirte Doctrin gerichteten Antithesen die Verwerfung einer Schriftauslegung steht, welche die Einsetzungsworte statt in ihrer eigentlichen Bedeutung tropisch und figürlich verstehen will[72]), wie denn auch nach der positiven Seite hin als Gegenstand des kirchlichen Glaubens ausdrücklich dies bezeichnet wird, es seien die Worte des Testamentes Christi nicht anders als buchstäblich aufzufassen[73]). Es wäre ebenso vergeblich, diesen unzweifelhaften Thatbestand seiner Unbequemlichkeit wegen in Abrede zu stellen[74]), als es allerdings nothwendig ist, sich des Grundes dieser Ausnahme von einer sonst durchgängigen Regel bewusst zu werden und die Tragweite jenes dogmatischen Satzes zu bemessen. Erwägt man, dass, wie immer das Dogma vom Abendmahle gefasst werde, das Verständniss desselben sich in Einklang setzen und begründen muss mit den Einsetzungsworten Christi, dass überall die Berechtigung einer so oder anders beschaffenen Auffassung des Dogmas zunächst nur aus der so oder anders beschaffenen Meinung des Herrn bei der Einsetzung des Sacramentes hergeleitet werden kann, so wird man, indem man jenen Thatbestand anerkennt, darin nicht wohl eine Ueber-

schreitung der dem Bekenntniss als solchem zukömmlichen Schranken gewahren dürfen. Es kommt dazu, dass die dogmatische Controverse der Kirche, als deren Niederschlag das Bekenntniss zu betrachten ist, recht eigentlich auch die Auslegung der Einsetzungsworte mitbetraf und hierin das Recht, kirchlich darüber etwas vestzusetzen, sich begründet. In der That aber geht diese Vestsetzung nicht weiter, als soweit in jenen kirchlichen Kämpfen das Urtheil über die exegetische Frage lutherischerseits einstimmig war, soweit nämlich, dass die Einsetzungsworte zu nehmen seien wie sie lauten, eigentlich und wörtlich, nicht tropisch oder figürlich. Es wurden sonach die verschiedenen Modalitäten, wie man diese wörtliche Auffassung dem Verständniss näher zu bringen versucht hatte, der Theologie vorbehalten, und ausgeschlossen hievon blieb nur die wörtliche Auslegung der römischen Kirche, welche zur Verwandlungslehre führte.

Aber liegt nicht in dieser Behauptung des eigentlichen Wortverstandes und in dieser gleichzeitigen Läugnung desjenigen Verständnisses, welches als das eigentlichste und wörtlichste betrachtet werden zu müssen scheint, ein Widerspruch, dessen sich das Bekenntniss nur durch eines von beiden, entweder durch Uebertritt zur reformirten Auffassung oder durch Aufhebung der Antithese gegen die römische entledigen kann? Sehen wir von der exegetischen Frage ab, auf deren Beantwortung allerdings die

letzte Entscheidung beruht, und halten uns lediglich an das dogmatische Interesse, worauf es der Kirche ankommt, so dürfen wir es immerhin aussprechen, dass der Gegensatz des Dogmas gegen die Lehre von der Transsubstantiation nicht der gleiche ist wie gegen die reformirte Läugnung der unmittelbaren Gegenwart Christi. Es verhält sich in der That so, wie wir es oben von Melanchthon in dessen frühester Zeit ausgesagt fanden, dass das Wesentliche des Dogmas die Setzung der unmittelbaren Gegenwart Christi ist, jener Gegenwart nämlich, wornach der Genuss der Elemente der Empfang des Leibes und Blutes Christi ist: gegenüber diesem Hauptpuncte sind alle auf das Wie gerichteten Fragen von geringerem Belange[75]). Die Concordienformel bringt die Annahme der Transsubstantiation und den Missbrauch, welcher mit dem angeblich verwandelt bleibenden Elementen getrieben wird, in solche Verbindung, dass Beidem der Satz entgegengestellt wird: *nihil rationem sacramenti habere potest extra mandatum Dei et usum a Christo institutum*, und wollte Jemand annehmen, die Verwandlung finde nur innerhalb des *usus a Christo institutus* Statt, sowie die Präsenz des Leibes und Blutes Christi nach lutherischer Doctrin nur innerhalb dieses *usus* Statt findet, so wäre der Unterschied an sich ein dogmatisch wenig bedeutender. Indessen wusste die Kirche allerdings was sie that, als sie an dem Literalsinn vesthaltend die Verwandlungslehre schlechthin ausschloss: denn weder

fordern die Einsetzungsworte Christi eine solche absolute Gleichsetzung zwischen dem demonstrativen Subjekt und den Prädicaten; noch gestattet eine solche die Ausführung des Paulus im 11. Kap. des 1. Korintherbriefes, aus der man erkennt, dass es Genuss von Brot und Wein ist, worin und womit der Empfang des Leibes und Blutes Christi geschieht[76]). Ueberdem trug man billig Bedenken, das Wunderbare in dem Vorgange durch willkürliche Annahme des unbegreiflichsten aller Wunder zu steigern und so den widersinnigen Subtilitäten der Scholastik von Neuem Raum zu geben[77]).

Wenn das Bekenntniss den Literalsinn der Einsetzungsworte betont, ohne doch die Auslegung selbst weiterhin zu bestimmen, so gilt ihm dabei als das Wesentliche dies, dass die Darreichung und der Empfang des sacramentalen Brotes und Weines sofort und ohne Hinzunahme eines weiteren Mittelgliedes Darreichung und Empfang des Leibes und Blutes Christi sei, mit anderen Worten, dass es keine andere Art sacramentaler Manducation der himmlischen Elemente gebe, als eben diese Manducation der irdischen, welche geniessend man sonach den Leib und das Blut des Herrn geniesse. Man soll es dabei bleiben lassen, dass, wenn der Herr seinen Jüngern Brot und Wein zum Essen und Trinken reichend von diesem zu Essenden sagt, es sei sein Leib, und von diesem zu Trinkenden, es sei sein Blut, mithin durch solches Essen und durch solches Trinken und durch gar

nichts weiter sich der Empfang seines Leibes und Blutes vermittele — das ist der Literalsinn, wie ihn das Bekenntniss meint. Wir drücken es absichtlich so aus, damit man inne werde, wie es sich bei der eigentlichen und wörtlichen Auffassung der Einsetzungsworte von Seiten der Kirche gar nicht blos um die Deutung der Worte „das ist mein Leib, mein Blut" handele, sondern um die geforderte Handlung des Essens und Trinkens, neben welcher der Herr eben nichts anderes als Vehikel oder Bedingung des Empfanges der sacramentalen Gabe nennt, so dass Alles, was man von dem sonstigen Dasein Christi und seines Leibes beim Abendmahl, vom Dasein seines Leibes durch Vermittelung des heiligen Geistes, vom Empfang desselben oder der Kraft seines Todes im Glauben redet, abweicht von dem Literalsinne, wornach das Essen dieses Brotes ein Essen des Leibes und das Trinken dieses Weines ein Trinken des Blutes Christi sein soll. Es ist nicht unsere Aufgabe, hier die Richtigkeit dieser lutherischen Auslegung exegetisch zu beweisen, aber das Zugeständniss können wir auch so schon fordern, dass, wenn einmal das Essen und Trinken nicht als das Vehikel des Genusses der himmlischen Elemente gilt, man alsdann völlige Freiheit hat, beides, sowohl das Dasein wie die Aneignung jener Elemente, sich irgendwie geschehend zu denken — aus dem Texte wird man für die eine oder die andere Weise nichts entnehmen können, und man dürfte sich billig verwundern, dass

Christus in den Einsetzungsworten dies, was doch die Hauptsache beim Sacramente wäre, so gar nicht bestimmt hätte.

Verhält es sich so mit jenem ersten Satze, welchen die Concordienformel den Sacramentirern entgegenstellt, so wird man sofort begreifen, dass die beiden wesentlichsten Puncte, durch welche das lutherische Dogma von dem reformirten sich unterscheidet, die *manducatio oralis* und die *manducatio indignorum*, sich in keiner Art accessorisch jenem Verständniss der Einsetzungsworte anfügen, sondern lediglich nach gewissen Seiten hin aussagen, was in jenem Schriftverständniss gelegen und unzertrennlich mit ihm verbunden ist. Es ist daher nicht zufällig und will in dem bezeichneten Zusammenhange aufgefasst sein, dass jener ersten Antithese als zweite diese sich anreiht, man verwerfe die Läugnung der *oralis sumptio corporis et sanguinis Christi* [78]), wie denn dieser grundwesentlichen Antithese die ganze Reihe der folgenden Negationen bis zur elften als Momente ihrer selbst sich anschliessen, und alsdann der zweite Hauptpunct, die *manducatio indignorum*, in der zwölften Antithese die Abweisung jener Irrlehren eröffnet, in denen die Würdigkeit der Abendmahlsgäste unrichtig bestimmt wird [79]). Man hat der Concordienformel Entstellung der reformirten Lehre vorgeworfen, weil sie den von Calvin angenommenen realen Empfang des Leibes und Blutes Christi, im Acte des Abendmahls, vermittelt durch den heiligen Geist,

durch welchen das Raumintervall zwischen uns und dem Leibe Christi aufgehoben werde, für nichts achte und den Reformirten die Lehre aufbürde, *in coena Domini nihil aliud sumi quam panem et vinum*[80]). Aber man sollte, indem man die lutherische Lehre bestreitet, wenigstens insoweit gerecht sein, dass man zu verstehen suchte, warum für den, dessen Gewissen in der wörtlichen Auslegung gefangen ist, jene „reale Gegenwart" des Leibes Christi im Abendmahle unmöglich zu leisten vermag, worauf es dem Dogma ankommt. Darauf kommt es und muss es nach jener Auslegung dem Lutheraner ankommen, ob die Abendmahlsgenossen indem und damit dass sie Brot und Wein empfangen den Leib und das Blut Christi empfangen: wird dies geläugnet — und es giebt keinen Reformirten, der es nicht läugnen müsste — so muss der Unterschied und kann der historischen Wahrheit nach gar nicht anders bezeichnet werden, als dass die Reformirten lehren, *in coena sacra nihil aliud ore sumi, quam panem et vinum.* (Wenn man freilich, wie dies Ebrard bei obigem Citat aus der Concordienformel thut, das *ore* weglässt, so ergiebt sich allerdings eine Entstellung der reformirten Lehre — nur fällt sie dann dem Bekenntniss nicht zur Last.) Ob und wie sonst Christus, Christi Versöhnungskraft, Christi Leben, oder auch Christi Leib und Blut real bei dem Abendmahle oder auch ausser dem Abendmahle empfangen werden, das mag man so oder anders bejahen oder verneinen, es ändert nichts für

das Urtheil, welches der Lutheraner über alle diese aussprechen muss: *nihil aliud opinantur ore sumi quam panem et vinum.* Hundertmal haben nach Luthers Vorgang die Lutheraner sich dahin geäussert, es komme ihnen nicht darauf an, wie der Leib und das Blut Christi mit den irdischen Elementen verbunden seien, wenn nur der Empfang dieser der Empfang jener sei; und hundertmal mussten sie dafür die unrichtige Antwort vernehmen, es handle sich ja bei dem ganzen Streite nur um das Wie, indem auch die Reformirten die reale Präsenz und den realen Empfang des Leibes und Blutes Christi beim Abendmahle behaupteten. Die Möglichkeit für den Lutheraner, das Wie freizugeben, beginnt erst nach dem Zugeständniss der *manducatio oralis:* wie immer der Leib Christi da sei, dass er da sei in den Elementen, sich dem Communicanten vermittele durch die Elemente, dies ist die Thatsache, an welcher der Lutheraner auf Grund seines Schriftverständnisses vesthalten muss, und diese Thatsache ist eine andere als jene, deren Realität die Reformirten behaupten. Wäre die Meinung der Reformirten die, dass vermittelst des heiligen Geistes oder sonstwie Leib und Blut Christi in eine solche Verbindung mit den Elementen gebracht würden, dass hiedurch jene Thatsache als bestehend, der Empfang der sacramentalen Gabe als leiblich vermittelt zu denken wäre, so hätte nach dieser Seite hin der Widerspruch des Bekenntnisses ein Ende.

Wir kennen aus früheren Artikeln des Bekenntnisses die Weise, wie die Häresien, die es bestreitet, von ihm angeordnet zu werden pflegen. Es wird von denjenigen Irrlehren ausgegangen, welche am Weitesten von der evangelischen Wahrheit abgelegen sind, und alsdann fortgeschritten zu denjenigen Aussagen, in denen die Unterschiede von jener geringer und der Schein der Uebereinstimmung grösser ist, so zwar, dass diese sachliche Anordnung nicht beabsichtigt, weder die Zahl der Gegensätze zu erschöpfen noch die zeitliche Folge derselben abzubilden, sondern dieselben in ihren wesentlichen Typen darzustellen und als in einer Reihe gelegen aufzuzeigen. In dem gegenwärtigen Falle traf allerdings diese sachliche Anordnung mit der zeitlichen Folge der abgewiesenen Lehrmeinungen im Wesentlichen zusammen, indem die weitesten Gegensätze der früheren, die scheinbar oder wirklich geringeren der späteren Zeit angehörten. Auf Grund der Alles entscheidenden Hauptsätze, dass die irdischen Elemente der wörtlichen Schriftauslegung gemäss die Träger der sacramentalen Gabe sind und der Empfang der letzteren sich mithin durch die ersteren leiblich vermittelt, musste bestritten werden erstlich dies, dass Brot und Wein im Abendmahle nicht mehr seien als *notae professionis* — denn dass sie das auch seien, war niemals von den Lutheranern geläugnet worden —; zweitens dies, dass sie nur Zeichen des abwesenden Leibes seien, der mit seinem Verdienst

unsrer Seelen geistliche Speise sei, womit sonach wiederum das auch Symbolische der Elemente zugestanden wird; drittens dies, dass sie solche Zeichen des abwesenden Leibes seien, durch welche als durch Pfänder wir unsrer wirklichen und zwar beim Abendmahl sich vollziehenden Communikation des Leibes und Blutes Christi im Himmel mittelst des Glaubens vergewissert werden; viertens dies, dass die Weise, wie man im Abendmahl des abwesenden Leibes Christi durch den Glauben theilhaftig werde, lediglich in dem Empfang der Kraft, Wirkung und des Verdienstes jenes Leibes bestehe; endlich überhaupt die abschliessende und darum allgemein gehaltene Behauptung, es werde der Leib und das Blut Christi anders nicht denn allein geistlich durch den Glauben empfangen und genossen [81]). Von dem, was nach der Meinung der Gegner Brot und Wein beim Abendmahle sind, handeln die ersten drei Puncte, so dass zunächst die völlige Entleerung des Sacramentes als solchen in den beiden ersten Antithesen zur Sprache kommt — denn auch jene zweite Annahme lässt das sacramentliche Essen nichts Anderes sein als eine an sich leere Ceremonie [82]) —, zudritt aber zwar der Begriff des Pfandes zur *nota confessionis* und dem puren Abzeichen hinzukommt, sowie ein beim Acte des Abendmahls durch den Glauben, also subjectiv, vermitteltes Theilhaben an dem Leibe Christi, welches letztere eben durch die äusserlich empfangenen Pfänder seine Vergewisserung erhalten soll. Gleichwie

nun das Bekenntniss weder die Bedeutung des Abendmahls als Bekenntnissactes in Abrede nimmt, noch gemeint ist, jedwede symbolische Bedeutung von den äusserlichen Elementen abzustreifen, da ja auch das andere Sacrament, die Taufe, unbeschadet ihres realcommunicativen Charakters solche Bedeutung hat, so läugnet es an dritter Stelle auch nur dieses, dass die Versicherung und Bekräftigung unsers Glaubens im Abendmahl geschehe allein durch die äusserlichen Zeichen, wogegen es seinerseits beides vesthält, dass die äusserlichen Zeichen und dass zugleich der wahrhafte, gegenwärtige und uns überreichte Leib unsern Glauben versichern und bekräftigen [83].

Mit der dritten jener Antithesen treten wir aus der späteren Zwinglischen Anschauung in die Calvinische hinüber [84], und Calvinische Sätze sind es, denen auch der fernere Widerspruch der vierten und der fünften Antithese gilt. Wir wollen nicht unbemerkt lassen, dass jenes Theilhaftigwerden des Leibes und Blutes Christi, welches als wahrhaftiges die äusserlich empfangenen Elemente verbürgen, nach der Meinung Calvins keineswegs ein so objectives ist, dass die Nichterwählten nicht davon ausgeschlossen wären, wie denn andrerseits dem Erwählten die sacramentale Gabe gar nicht blos beim Genusse des Abendmahls zu Theil wird [85]. Aber wenn nach dieser Seite hin die Formulirung des gegnerischen Satzes dessen Schwäche nicht einmal vollständig hervortreten lässt, so kann doch in Beziehung auf die gefor-

derte Erhebung des Glaubens in den Himmel und in Beziehung auf die Weise, wie in der weiteren Formulirung die Participation der Kraft, der Wirkung und des Verdienstes des abwesenden Leibes Christi gleichgesetzt wird der Participation des letzteren selbst[86]), die Frage aufgeworfen werden, ob damit die Meinung der Gegner nicht in verkümmerter Gestalt wiedergegeben sei. Denn Calvin redet doch von einem wirklichen *offerre* und *exhibere* des Leibes Christi, lässt das Rauminterval durch den heiligen Geist, durch welchen die Mittheilung geschieht, ausgeglichen werden und scheut selbst den Ausdruck nicht, der heilige Geist weide uns mit der Substanz des Fleisches und Blutes Christi[87]). Es ist bekanntlich der Sinn der Calvinischen Abendmahlslehre in diesem Betracht bis auf die neueste Zeit controvers geblieben, indessen wird die Aussage des Bekenntnisses von dieser Controverse wenig berührt. Denn wir müssen es, wie schon erwähnt, als falsch bezeichnen, wenn man die Negativa der Confession so auffasst, als solle in derselben ein diplomatisch genaues Verzeichniss der gegnerischen Irrthümer gegeben werden, ein Verzeichniss, dessen Aufgabe sein wollte, auch das Richtige, was bei den Gegnern sich findet, mitdarzustellen. Wir haben es nicht mit einem Compendium der Controversen, sondern mit einem Bekenntniss zu thun, welches diejenigen Lehren von sich abstösst, welche als Häresien in der gleichzeitigen Geschichte ihm entgegengetreten waren.

Und nicht von Calvins persönlicher Meinung ist die Rede, sondern von den „sacramentirerischen *opiniones*", unter denen zweifellos die von der Concordienformel verworfenen Sätze sich finden. Indessen haben wir es gar nicht nöthig, in der von Calvin herstammenden Lehre zwischen solchen Stücken, welche das Bekenntniss als Wahrheit anzuerkennen vermöchte, und solchen, wo dies nicht der Fall ist, zu scheiden. Das historische Urtheil, welches die Concordienformel von vornherein in der Bestimmung der Streitfrage abgiebt, dass, obwohl etliche Sacramentirer sich befleissen, mit Worten auf das Allernäheste der Augsburgischen Confession und dieser Kirchen Form oder Weise zu reden zu gebrauchen, und bekennen, dass im heiligen Abendmahl der Leib Christi wahrhaftig von den Gläubigen empfangen werde, dennoch ihre Meinung die sei, dass der wahre wesentliche Leib und Blut Christi vom gesegneten Brot und Wein im Abendmahl soweit als der höchste Himmel von der Erde entfernt sei und der Empfang des Leibes daher nur geistlich im Glauben Statt finde[88]) — dieses Urtheil kann getrost darauf Anspruch machen, als historisch begründetes angesehen zu werden. Calvin, welcher auf der einen Seite behauptet, dass der Leib Christi auch jetzt noch uns gegeben werde, ja dass der heilige Geist uns nähre mit der Substanz seines Fleisches und Blutes, läugnet auf der andern die Mittheilung eben dieser Substanz, an deren Stelle er die *bene-*

ficia setzt, *quae in suo corpore Christus nobis praestitit*[89]). Calvin, welcher an der einen Stelle von einem wirklichen *offerre* und *exhibere* des Leibes Christi redet, sagt an andern, so fern der Himmel sei von der Erde, so weit sei der Leib Christi von uns entfernt[90]), und lässt durch den Glauben die Gläubigen sich erheben und mit Christo ihrem Haupte durch die geheime Kraft des Geistes vereinigt werden. Calvin, welcher auf das Feierlichste versichert, ihm sei die Wahrheit mit den Zeichen so eng verknüpft, dass nicht minder unsre Seelen durch geistliche Nahrung erquickt werden als unser Mund das Brot und den Wein empfange, macht ebenso bestimmt den realen Empfang der geistlichen Gabe von dem Glauben abhängig und trennt auch wohl den Moment des Empfanges von dem Moment des leiblichen Genusses[91]). Calvin sagt nicht, wie man ihn hat sagen lassen, um seine zwiespältigen Reden zu einigen, der ganze Leib Christi sei nichts Andres als *virtus* durch und durch, und daher sei die Mittheilung der *virtus* Mittheilung des realen Leibes zu nennen[92]), sondern so meint er es, wie er ausdrücklich sagt, *Christum e carnis suae substantia vitam in animas nostras spirare, quamvis in nos non ingrediatur ipsa caro*[93]). Der Leib Christi bleibt wo er ist, räumlich umschrieben im Himmel; die Substanz des Leibes wird nicht mitgetheilt weder mündlich noch geistlich, weder durch den Glauben noch durch den heiligen Geist, sondern mitgetheilt wird durch den

heiligen Geist dem, welcher durch den Glauben sich in den Himmel erhebt, die Kraft des Leibes Christi. Es ist eben ein uneigentlicher Ausdruck, zu möglichster Annäherung an die lutherische Doctrin gebraucht, wenn Calvin es sich gestattet, jene Aneignung der Kraft des Leibes anderwärts ein Gespeistwerden mit der Substanz des Leibes zu nennen. Die lutherische Kirche, nach deren Anschauung alles Gewicht darauf fällt, ob dieses sacramentale Brotessen der Einsetzung des Herrn gemäss ein Essen seines Leibes und ob dieses sacramentale Trinken des Weines ein Trinken seines Blutes sei, kann mit jenen Versicherungen Calvins, er lehre eine reale Mittheilung des Leibes Christi, um so weniger sich zufrieden geben, als selbst in dem Falle, Calvin lasse durch den heiligen Geist eine Communication der Substanz des Leibes Christi und nicht blos seiner Kraft zu Stande kommen, diese Mittheilung durch den Geist und dieser Empfang durch den Glauben ihr als etwas willkürlich und eigenmächtig in den Text der Einsetzungsworte Eingetragenes, den Umfang seiner Aussage Ueberschreitendes und Durchbrechendes erscheinen muss. Weniger zweideutig als Calvin erklärte Beza geradehin, die Vereinigung des Leibes und Blutes mit Brot und Wein sei eine *σχετική* oder *relativa*, eine solche nämlich, da das Brot und Wein, die auf Erden sind, deuten und weisen auf den Leib und das Blut Christi, die im Himmel sind, dahin wir mit unsern Gedanken uns

uns erschwingen, dass wir daselbst sein geniessen[94]). Dass der Glaube Mitursache der Wirkung des Sacraments sei, sagt Beza ausdrücklich[95]).

Man wird sonach keinen der antithetisch erwähnten Puncte als einen solchen bezeichnen dürfen, für welchen der Nachweis unter den *opiniones sacramentariorum* fehlte, und jener allgemein abschliessende Satz, verworfen werde die Meinung, dass der Leib und Blut Christi anders nicht denn allein geistlich durch den Glauben empfangen und genossen werde, lässt ohnehin die Möglichkeit offen, dass nicht blos ein realer Empfang des realen Leibes überhaupt, sondern auch ein Empfang des durch Kraft des Geistes in der Handlung des Abendmahls gegenwärtigen Leibes Christi Statt finde. Einer besonderen Ablehnung der Melanchthonischen Doctrin, dass bei stiftungsgemässem Brauch des Sacramentes Christus wirksam gegenwärtig sei und uns beim Empfang desselben seiner selbst theilhaftig mache, bedurfte es nach Abweisung jener reformirten Sätze nicht mehr: insoweit sie bei dieser allgemeinen Fassung sich in Widerspruch setzen wollte mit der specifisch lutherischen Anschauung, fällt sie unter die bereits verworfenen Irrthümer, und die Auslegung, welche man, um sie zu stützen, dem Worte des Paulus 1 Cor. 10, 16 gegeben hatte, wird an einem andern Orte zurückgewiesen[96]). Man war nun zwar Seitens der Confessoren vollkommen darin einig, dass die Bestimmung des Abendmahlsdogmas nirgend anders-

woher entnommen werden dürfe als aus jenen Worten der heiligen Schrift, welche hiervon eigens handeln, insbesondere aus den Einsetzungsworten Christi, gleichwie auch späterhin von der kirchlichen Theologie dies Fundament als das einzige ausdrücklich bezeichnet wird[97]): da aber jene wörtliche Auslegung, vermöge deren ein Dasein des Leibes und Blutes Christi in dem Orte des Brotes und Weines angenommen werden musste, von den Gegnern durch die Unmöglichkeit solch eines Daseins bestritten worden war und man aus dieser Unmöglichkeit die Nothwendigkeit einer figürlichen Deutung gefolgert hatte, so konnten die Verfasser des Bekenntnisses nicht umhin, in derselben Weise wie Luther früher hierzu genöthigt ward, jene gegnerischen, auf die Natur des Leibes Christi gegründeten Argumente abzuweisen. Nur so und nicht anders war es von Anfang an und ist es auch hier gemeint, wenn die Fragen über die Ubiquität der menschlichen Natur Christi in den Verhandlungen über das Abendmahl von den Lutheranern beigezogen wurden, und die Anklagen, welche die Reformirten wegen dieser Herbeiziehung erhoben, waren um so weniger begründet, als sie gerade den Anlass dazu gegeben hatten[98]). Es wird sonach beides in den zwei nächstfolgenden Antithesen verneint, so wohl dies, dass Christi Leib vermöge seiner räumlichen Umschriebenheit im Himmel nicht in dem Abendmahl gegenwärtig sein könne, als auch dies, dass Christus um

desswillen die wahre, wesentliche Gegenwärtigkeit seines Leibes und Blutes im Abendmahl nicht habe verheissen können.

Es ist hier nicht der Ort, in die Untersuchung über jene so viel bestrittene Lehre von der Ubiquität einzutreten, es muss dieses dem Artikel über die Person Christi vorbehalten bleiben. Nur des Zwiefachen bedarf es hier, einmal der bestimmteren Angabe, wie und warum das Dogma vom Abendmahl als Consequenz oder als Voraussetzung die Annahme der Ubiquität oder wenigstens der Multipräsenz des Leibes Christi fordere, und dann der Abgrenzung des Gebietes, welches jene Annahme umspannt. Man könnte nämlich, und wir haben bereits oben darauf hingedeutet, meinen, die Behauptung der Gegner von der Vermittelung des Leibes Christi durch den heiligen Geist, wenn sie so aufgefasst würde, dass durch dieses Medium die Elemente Träger der himmlischen Gabe seien, könne dem lutherischen Dogma genügen, ohne dass man nöthig hätte, die Lehre von der Ubiquität zu Hilfe zu nehmen. Hatte doch schon das Schwäbische Syngramma die Gegenwart des Leibes Christi in ähnlicher Weise, nämlich durch das Wort, vermittelt sein lassen [99]), und es hält nicht schwer, Belege beizubringen, dass selbst die Theologen der Concordienformel sich mit einer solchen Annahme zufrieden geben wollten, immer vorausgesetzt, dass dadurch eine Vereinigung der *materia coelestis* mit der *materia terrestris* gesetzt werde, wel-

che der wörtlichen Auslegung der Einsetzungsworte entspräche[100]). Aber eben das *Syngramma Suevicum* zeigt mit der unwillkürlichen Consequenz jenes Satzes, dass nur die Gläubigen das vom Worte objectiv Dargereichte empfangen[101]), das Bedenkliche und Abschüssige dieser Doctrin, und es galt durchweg bei den Reformirten, auch bei denen, welche im Wortlaut den Lutheranern so nahe als möglich kamen, als selbstverständliche Folge der Oblation des Leibes und Blutes Christi durch den Geist dies, dass das aufnehmende Organ der Glaube sei. Für wen es das dogmatische Resultat der Exegese ist, dass der dieses gesegnete Brot und diesen gesegneten Wein Geniessende *eo ipso* den Leib und das Blut Jesu geniesse, der mag wie immer jene sacramentale Verbindung zu Stande kommen lassen, sie kann nicht anders real zu Stande kommen ausser so, dass da, d. h. in dem Raume, wo das Brot und wo der Wein sich befindet, auch der Leib und das Blut Christi sei. Es muss sonach an allen den Orten, wo das Abendmahl stiftungsgemäss begangen wird, der Leib und das Blut Jesu gegenwärtig sein, und die Frage, ob vermittelt durch Wort oder Geist, sinkt zur Nebenfrage herab: die Hauptsache ist und bleibt diese, dass der Leib Jesu an all diesen Orten zugleich gegenwärtig gesetzt werde. Wir müssen daher sofort unsre einstweilige Concession an die auf reformirtem Wege gewonnene lutherische Setzung dahin berichtigen, dass es lediglich eine Sache der andauernden

Unbestimmtheit und Unklarheit sein kann, wenn man absehend von der Ubiquität den heiligen Geist oder das Wort als Vehikel der Präsenz zwischenschiebt, und dass, wenn diese Lehre sich geradezu im Gegensatz gegen die Ubiquitätslehre aufstellt, sie damit den Anspruch auf Geltung nach lutherischem Massstab verlieren muss.

Unser Glaube, sagt die Concordienformel, und damit gehen wir zu dem zweiten Puncte über, ist in diesem Artikel von der wahren Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahl auf des wahrhaftigen und allmächtigen Gottes, unsers Herrn und Heilandes Jesu Christi Wahrheit und Allmächtigkeit gebauet, welche Gründe unsern Glauben in allen Anfechtungen dieses Artikels halben zu stärken und zu bevestigen stark und vest genug sind[102]. Es ist dieses der abstracte Ausdruck dessen, was vorher theils über die Einsetzung des Abendmahls überhaupt, theils insbesondere über die mancherlei Weisen, wie Christi des Gottmenschen Leib irgendwo sein könne im Anschluss an Luther gesagt worden war. Wir sollen an der Wahrheit der Worte Christi, die er „mit grossem Bedacht und Ernst“ in der letzten Stunde vor Beginn seines Leidens gesprochen[103], nicht um deswillen zweifeln, weil es unsern menschlichen Gedanken unmöglich däucht, dass er wirklich leiste, was seine Worte besagen. Die Allmächtigkeit Christi stützt seine Wahrheit. Aber dieser abstracte Begriff der Allmächtigkeit würde als

solcher nicht dazu genügen, müssten wir annehmen, dass durch Setzung der Gegenwart des Leibes Christi im Abendmahl die Natur dieses Leibes vernichtet würde. Denn nicht mit Unrecht antworteten die Gegner [104]), das Können Christi sei von seinem Wollen bedingt, und da es Christi Wille gewesen ist, einen wahrhaft menschlichen Leib zu haben, so kann er begreiflich nicht wollen, dass er ihn nicht habe. Darum waren die Confessoren genöthigt, irgendwie vorstellig zu machen, wie jene Gegenwart des Leibes Christi Statt finden könne, ohne die Natur des Leibes selbst aufzuheben, und die abstracte Aussage von der Allmächtigkeit Christi will im Zusammenhange mit jenen concreten Ausführungen verstanden sein. Es wird sonach nicht zulässig sein, jene Ausführungen schlechthin von der Substanz des Bekenntnisses abzulösen, wie ja auch die Epitome der Concordienformel unter die Bekenntnisspuncte, die sie auszüglich zusammenfasst, die vier Gründe rechnet, darauf man in diesem Handel wider die Sacramentirer stehe [105]). Scheiden wir davon den dritten, dass Gottes Wort nicht falsch sei oder lüge, aus, insofern dieser nicht von dem Wie, sondern lediglich von dem Dass handelt, so bleiben uns die beiden Fundamentalsätze von der gottmenschlichen Einheit des Erlösers und von der Allenthalbenheit der Rechten Gottes, zu welcher er erhöhet worden ist, worauf sich alsdann die Consequenz basirt, dass die räumlich umgrenzte Existenzweise des Leibes Christi, worauf die

Gegner sich steiften, nicht die einzige sei, sondern dieser unbeschadet Existenzweisen gedacht werden müssen, welche als räumlich nicht beschränkte das reale und doch unräumliche Sein im Abendmahle annähernd erklären. Freilich möchte es schwer halten, sich mit der Aussage Luthers zu verständigen, wornach jene räumlich nicht beschränkte Existenzweise, welche der Auferstandene z. B. bei seinem Kommen durch die verschlossene Thür kundgab, identificirt wird mit der im Abendmahle bethätigten — denn jene eignet schlechthin den Leibern der Verklärten, und man wird doch letzteren trotz ihrer Befreiung von den Schranken der irdischen Leiblichkeit nicht eine Multipräsenz zuschreiben dürfen. Und wozu bedürfte es auch der Berufung auf die Vereinigung der beiden Naturen und auf die Rechte Gottes, wenn der verklärte Leib an sich schon die Fähigkeit hätte zu leisten, was der Leib des Herrn im Abendmahle leisten soll? Nur die Vereinigung auch des Leibes mit der göttlichen Natur, welche ebenso den Schranken des Raumes enthoben als in dieselben einzutreten fähig ist, und der, weil sie die göttliche ist, alle Kreaturen vollkommen durchläuftig und gegenwärtig sind, bietet die Gewähr der Möglichkeit für die sonderliche Präsenz im Abendmahl, wogegen die zweite Weise nur veranschaulicht, dass zum Begriffe des Leibes gar nicht eine solche Eingeschränktheit auf einen bestimmten umgrenzten Raum gehöre, wie diese dem irdisch-menschlichen Fleischesleibe

eignet[106]). Indess erinnern wir uns, dass die Epitome sich damit begnügt, vestzustellen, dass die räumliche Weise an einem Orte zu sein nicht die nothwendig einzige sei, und dass auch Luther wesentlich nur um das Argunent der Gegner zu entkräften, nicht aber um die Art der Gegenwart positiv zu bestimmen, von jenen verschiedenen Seinsweisen gehandelt hatte. Nur dies werden wir sonach zur Substanz des Bekenntnisses vom Abendmahle rechnen, dass man das Unzutreffende des gegnerischen Arguments und auf Grund der vorausgeschickten Fundamente die Möglichkeit anerkenne, es könne Christi, des Gottmenschen, Leib an dem Orte der irdischen Elemente wie immer real gegenwärtig sein.

Ist die kraft der Einsetzung des Abendmahls gegebene Verheissung der Gegenwart Christi bei der stiftungsgemässen Verwaltung desselben der Wirklichkeitsgrund und die Allmächtigkeit des Gottmenschen der Möglichkeitsgrund der Präsenz des Leibes und Blutes in den Elementen, so kann das Bekenntniss nicht anders als folgeweise auch jene weitere Behauptung der Gegner abweisen, dass nicht allein das Wort und die Allmächtigkeit Christi, sondern der Glaube den Leib Christi im heiligen Abendmahl gegenwärtig mache[107]), oder, wie dies die andere Vorstellung ist, dass es für den Glauben des Hinaufsteigens bedürfe an den Ort Christi im Himmel, um daselbst seines Leibes zu geniessen[108]). Man sieht,

wie mit diesem zwiefachen Ausschluss des Glaubens als bewirkender oder mitbewirkender Ursache des realen Empfangs der alsbald folgende Satz von der *manducatio indignorum* vorbereitet wird. Wenn es aber trotz der Ablehnung jener Causalität des Glaubens von reformirter Seite [109]) sich allerdings so verhält, dass man durch die Einsetzung Christi den Glauben Behufs der Realität des Empfanges gefordert sein liess [110]), und wenn man wirklich ein gläubiges Sich-hinaufschwingen der Gedanken in den Himmel als nothwendig erachtete, um des Leibes Christi d o r t zu geniessen [111]), so haben wir, zumal nach unsern obigen Erörterungen, hier keinen Anlass, etwas Weiteres als die richtige Consequenz der confessionellen Aussage zu constatiren, und auch die an unsrer Stelle beiläufig berührte Frage nach der Consecration, wobei der von Etlichen beliebten Unterlassung der Einsetzungsworte gedacht wird [112]), sparen wir einstweilen auf.

Der wirkliche Empfang des Leibes und Blutes Christi, bei stiftungsgemässer Verwaltung des Sacramentes, von Seiten aller Abendmahlsgäste ohne Rücksicht auf deren Würdigkeit oder Unwürdigkeit, Glauben oder Unglauben, Bereitung oder Nichtbereitung, wie dies in den drei ferneren Antithesen Gegenstand des Bekenntnisses ist [113]) ergiebt sich von selbst aus der früheren Bestimmung der Präsenz Christi, ihres Grundes und der Art der sacramentalen Manducation. Während bei der Frage nach der realen Ge-

genwart der himmlischen Elemente der Unterschied zwischen lutherischer und reformirter Lehre durch das Bestreben der Calvinischen Theologie, diese Realität ihrerseits auch vestzuhalten, ins Unklare gezogen ward, so musste der Natur der Sache nach die *manducatio indignorum* einen ebenso unzweideutigen Differenzpunct, ein ebenso sicheres Moment der Unterscheidung bilden wie die *manducatio oralis*. Allerdings können wir auch hier jenes Bestreben, dem Scheine einer Entleerung des Sacramentes entgegenzutreten, z. B. bei Calvin, wahrnehmen, insofern er gelegentlich von einem Hineinfallen der geistlichen Speise in die Seele des Unwürdigen redet, so dass nun die Wirkung derselben auf die befleckte Seele zu vergleichen sei der verderblichen Wirkung einer leiblichen Speise auf den von schlechten Säften durchdrungenen Leib [114]) — eine Bezeichnung des Gerichtes, mit welcher sich im Wesentlichen die lutherische Auffassung einverstanden zu erklären hat. Wenn aber für Calvin, wie wir früher sahen, der Glaube das alleinige Medium ist, durch welches die sacramentale Gabe sich vermittelt, und dem Unwürdigen eben dieser Glaube fehlt, wie in aller Welt soll da noch von einem „Hineinfallen der geistlichen Speise in die Seele“ die Rede sein können, und hat nicht vielmehr jene Auffassung die Consequenz für sich, wonach die Ungläubigen die himmlische Gabe von sich stossen und um deswillen das Sacrament sich zum Gericht essen und trinken [115])? In diesem

Hauptpuncte ist sonach der Unterschied vollkommen bestimmt. Aber hinsichtlich des Begriffes der *indigni* war bereits von Bucer in seiner Ausdeutung der Wittenberger Concordie versucht worden, die klare Position des lutherischen Bekenntnisses, welches nur zwischen zwiefachen Abendmahlsgästen, würdigen und unwürdigen, unterscheidet, ins Ungewisse zu ziehen, indem er die Unwürdigen zerfällte theils in solche, welche als gänzlich gottlos und ungläubig nichts Anderes empfangen als Brot und Wein, theils in solche, welche den Worten des seinen Leib darreichenden Herrn glauben und in diesem Glauben zwar die *res sacramenti* wirklich in sich aufnehmen, aber, insofern sie diese Gottesgabe nicht gebührend beherzigen, sich selbst zum Gericht[116]). Auch sonst war es in der reformirten Theologie nicht ungewöhnlich, verschiedene Arten der Unwürdigkeit, wenn auch nicht in derselben Weise, wie Bucer dies gethan, anzunehmen[117]), und die weiteren Antithesen der Concordienformel, welche von der Selbstbereitung des Communicanten handeln, erhalten von dorther ihre Erklärung. Indem man nämlich, wie dies allerdings nicht wohl anders möglich war, zwar den wesentlichen Unterschied zwischen Gläubigen und Ungläubigen bestehen liess, glaubte man doch die Würdigkeit jener nicht als allenthalben sich gleichbleibende fassen zu sollen, sondern meinte, es könne auch den Gläubigen das gebührende Mass innerer oder äusserer Ehrerbietung, Versöhnlichkeit, Liebe,

Bussfertigkeit, Dankbarkeit u. s. w. abgehen, und wenn nun auch solche das Sacrament nicht zu ewigem Gericht empfingen, wie die Ungläubigen, so doch zu zeitlichem. Man nannte dieses *indignitas tractationis* im Unterschied von der *indignitas personae*[118]). Allerdings nun bestimmten auch wohl lutherische Theologen den Begriff der *indigni* insofern näher, als sie diese, und zwar auf Grund der Einsetzung des Herrn, unterschieden von den gänzlich ausserhalb der Kirche Stehenden, und lediglich solche Ungläubige darunter verstanden, die auf den Namen Christi getauft in der äusseren Gemeinschaft der Kirche stehen[119]): aber man hätte in der That der obersten Principien des evangelischen Bekenntnisses vergessen, insonderheit die Grundlehre von dem seligmachenden Glauben aufgeben müssen, um für die Würdigkeit der gläubigen Abendmahlsgäste etwas Anderes zu fordern als eben den Glauben. Vor Allem hätte jene Bucersche Weise, die Realität des Empfanges von Seiten der Unwürdigen abhängig zu machen von ihrem Glauben an die Worte des Herrn und nun den Empfang zum Gericht hier bedingt sein zu lassen von dem Mangel rechter Würdigung oder Beherzigung des Sacramentes, eine Verrückung aller gesunden Begriffe vom Glauben, abgesehen von der gänzlichen Erschütterung der objectiven Grundlage des Sacramentes, zur Folge, und auch jene andere Weise, zu dem Glauben der Communicanten Behufs würdiger Bereitung noch eine Ergänzung der Wür-

digkeit zu fordern, vergisst, dass die einzig normale Stellung des Menschen gegenüber den göttlichen Heilsgaben eben der Glaube, die gläubige Hinnahme jener Gaben ist, wogegen jedwede sonstige Bereitung nur als Aeusserung dieses Glaubens in Betracht kommt. Auch konnte den lutherischen Theologen nicht unbemerkt bleiben, wie sehr das überaus unbestimmte Postulat „rechter“ Bereitung, wenn man einmal über die Forderung des Glaubens hinausging, dazu angethan sei, die Freudigkeit zum Brauche des Sacramentes zu schwächen oder zu benehmen[120]).

Die Reihe der Antithesen, mit welchen das lutherische Dogma das ihm eigenthümliche Gebiet abgrenzt, schliesst mit der Abweisung einer zwiefachen Unterstellung, wovon die eine auf die Anbetung Christi im Abendmahl, die andere auf den fleischlich gedachten Genuss des Leibes und Blutes Christi sich bezieht[121]). Die Negation der ersteren, welche die lutherische Anbetung Christi im Abendmahl mit der päpstischen Artolatrie zusammenwarf[122]), bedurfte zu ihrer Begründung keiner anderen dogmatischen Momente als der bisher besprochenen, und es war der Unterschied zwischen der evangelischen und der römischen Adoration schon vordem von der lutherischen Theologie so bestimmt formulirt worden[123]), dass nur die Richtung der anbetenden Gedanken auf den Ort der Elemente einen Anhalt für die Identificirung bieten konnte[124]). Das Bekenntniss lässt allerdings diese schwierige dogmatische Frage über

das locale oder illocale Dasein des Leibes Christi die hier sich ebenfalls eindrängt, an unserer Stelle gänzlich bei Seite und betont nur die Anbetung Christi des Gottmenschen, insofern derselbe im Abendmahl wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig ist, betont zugleich im Gegensatze zu dem römischen Missbrauch die Beschränkung solcher Adoration auf den Act des Gebrauches als den Act der Präsenz. Bemerkenswerth ist es immerhin, dass auch die nachmalige lutherische Theologie die Consequenz aus den dogmatischen Voraussetzungen des Dogmas nicht insoweit zog, dass sie die himmlischen Elemente, also den Leib und das Blut Christi, wie sie beim stiftungsgemässen Brauche des Sacramentes in und mit Brot und Wein gereicht werden und kraft ihrer Verbindung mit der göttlichen Natur Christi anbetungswürdig sind, das Object der Adoration sein liess, sondern offenbar im Gegensatze gegen die römische Artolatrie und Idololatrie sich auf die Annahme der Anbetung des in sonderlicher Weise gegenwärtigen Christus beschränkte[125]). Ebensowenig in dogmatischer Beziehung weiterführend als die Abweisung der ersten Unterstellung ist jene der rohen und unsaubern Consequenzen, welche man an den realen und mündlichen Empfang des Leibes Christi geknüpft hatte, indem man das Leiblich-substantielle mit dem Grobmateriellen verwechselte[126]). Allerdings war nach dieser Seite nicht blos ausserhalb, sondern auch innerhalb der Mauern gefehlt worden[127]), und nicht

minder konnte die Behauptung der an sich seienden Ubiquität des Leibes Christi zu ungeeigneten und unheiligen Vorstellungen Anlass geben[128]). Aber um so mehr war es für das Bekenntniss am Platze, absehend von jedweder dogmatischen Exposition, für den christlichen Glauben in Erinnerung zu bringen, dass er in dem Bewusstsein, es handle sich hier um „übernatürliche himmlische Geheimnisse", all jener sei es vorwitzigen, sei es lästerlichen Fragen sich zu entschlagen habe.

Nach dieser Abgrenzung des Gebietes mittelst der antithetischen Bestimmungen erübrigt uns eine Reihe von kirchlichen Lehrpuncten, welche innerhalb jenes Gebietes gelegen einer näheren Erläuterung bedürfen. Wir wollen vorerst nicht unbemerkt lassen, dass nirgend in dem Artikel vom Abendmahle aus einer allgemeinen Sacramentslehre heraus das dogmatische Urtheil über das Wesen dieses einzelnen Sacramentes sich bestimmt, wenn auch gelegentlich zwischen dem Abendmahl und einem anderen Gnadenmittel, dem Worte, insofern eine Parallele gezogen wird, als dieses gleich jenem in seiner Wirksamkeit nicht von dem Glauben bedingt sei[129]). Wir erkennen in diesem Schweigen, in diesem Mangel dogmatischer Construction, allerdings ein charakteristisches Moment des lutherischen Bekenntnisses gegenüber der reformirterseits vorkömmlichen Begründung des Dogmas von der Eucharistie aus allgemeinen Vordersätzen über den Begriff des Sacramentes[130]).

Nicht als wenn die lutherische Theologie sich dem entzogen hätte, die Wesenseigenschaften der Sacramente oder der Gnadenmittel überhaupt, nachdem dieselben im Einzelnen aus der Schrift entnommen und fixirt waren, zu combiniren und so den Begriff des Sacramentes oder des Gnadenmittels zu gewinnen; aber man darf was die Verfasser der Concordienformel den Predigern zu Bremen entgegenhielten, es solle die Auslegung der Abendmahlsworte Christi nicht aus den andern Sacramenten genommen, sondern was von dem Sacrament des Abendmahls zu halten nirgend anders her geurtheilt werden, denn allein aus den Worten, durch welche es Christus selbst eingesetzt hat, als ein charakteristisches Kennzeichen der lutherischen Abendmahlslehre schlechthin bezeichnen [131]).

Insofern nun aus der Einsetzung des Altarsacramentes, wie sie in der Schrift erzählt wird, unmittelbar dies gefolgert werden muss, dass die von Christo geordnete und verheissene Präsenz seines Leibes und Blutes lediglich geordnet wird Zwecks ihres Empfanges in und mit dem mündlichen Empfange der irdischen Elemente, und zwar ohne dass die Realität jenes Empfanges sonst noch abhängig gemacht wird von der ethischen Beschaffenheit des Communicanten, so ergab sich hieraus einmal die Unmöglichkeit, das Dasein der himmlischen Elemente als wirklich zu setzen ausserhalb jenes Gebrauches, und sodann die Nothwendigkeit, den Glauben der Empfänger aus der

Reihe jener Bedingungen auszuschliessen, ohne welche das Sacrament nicht ist, was es nach Christi Einsetzung sein soll. Das Bekenntniss versäumt es nicht, bei dem herkömmlichen Satze, *nihil habet rationem sacramenti extra usum a Christo institutum* oder *extra actionem divinitus institutam*, anzumerken, dass hier unter Gebrauch oder Handlung nicht der Glaube, so wenig als die mündliche Niessung allein, zu verstehen sei [132]), und wir sahen schon oben, dass im Unterschiede hierzu die reformirten Lehrer den Glauben einordneten unter die für die Realität des Sacramentes wesentlichen Stücke der göttlichen Institution. Da ist es dann auffällig, dass die Confession anderwärts [133]) eine Aeusserung Luthers sich aneignet, in welcher derselbe erklärt, die jetzigen Sacramentsfeinde, weil sie Gottes Wort und Ordnung änderten und anders deuteten, hätten eitel Brot und Wein. Die Stelle erregte bald nach Abfassung des Bergischen Buches insofern Anstoss, als man einen Widerspruch zu finden glaubte zwischen ihr und der Aussage, dass nicht der Glaube weder des Administrirenden noch des Communicanten, sondern die Einsetzung Christi allein die Ursache seiner sacramentalen Gegenwart sei [134]). Freilich wenn man jene Aeusserung Luthers in der Form wiedergiebt, wie es die Rostocker Theologen thaten, *Sacramentarios, quia non credunt corpus Christi adesse, ideo nihil praeter panem et vinum in coena habere*, so liegt der Widerspruch auf der Hand [135]). Aber diese Auffas-

sung widerspricht offenbar dem Thatbestande. Man mag es dahingestellt sein lassen, ob Luther im Uebrigen recht daran gethan habe, wenn er die Realität des Sacramentes bei den „Sacramentirern" läugnete — jedenfalls liegt nach dem Zusammenhange der Worte Luthers selbst und im Sinne der Confessoren zumal der Nachdruck darauf, dass wo Gottes Wort und Ordnung geändert werde, da der Leib und das Blut Christi nicht sei, und das „anders Deuten" derselben kommt nur als Zusatz hiezu in Betracht, nicht aber bezeichnet es in selbstständiger Weise einen anderen Fall, in welchem das Gleiche gilt wie bei jenem.

Indessen wollen wir hier nicht verschweigen, dass die Frage, ob innerhalb der Kirche der Unglaube sei es des Reichenden sei es des Empfangenden etwas austrage für die Wahrheit des Sacramentes, nicht sofort identisch ist mit der anderen, ob schlechthin und ohne Rücksicht auf die Kirche, welche das Sacrament vom Herrn empfangen hat, das Gleiche zu behaupten sei. Denn soviel ist allerdings gewiss, dass Christus denen, welche ausserhalb des christlichen Gemeinwesens stehen und sich nicht zu ihm bekennen, das Sacrament nicht bestimmt hat, und dass, wenn von Solchen, sei es auch äusserlich übereinstimmend mit den Worten der Einsetzung, das Sacrament gehandhabt würde, diese Handhabung eben der Einsetzung nicht entspräche. Dies eben war der Grund, weshalb man auch lutherischerseits die

Unwürdigen, welche des Leibes und Blutes Christi theilhaftig würden zum Gericht, als Getaufte und innerhalb der äusseren Gemeinschaft der Kirche Stehende von denen unterschied, *qui alieni sunt a doctrina christiana* [136]). Kann man also mit Recht sagen, dass insofern der Glaube mitentscheidend ist für die Realität des Sacramentes, als nur innerhalb der an Christum glaubenden Gemeinde der Unglaube des Einzelnen die Ordnung Christi nicht aufhebt, so wird abgesehen von den sonstigen Bedingnissen stiftungsgemässer Verwaltung allerdings die Frage nach der Gemeinschaft, innerhalb derer das Sacrament verwaltet wird, nicht gleichgiltig sein. Das Urtheil darüber, ob eine Gemeinschaft vermöge ihrer Stellung zu Christo noch an der Kirche Christi Antheil hat, wird darüber entscheiden, ob man, die übrigen Bedingungen vorausgesetzt, bei ihr das Dasein des wirklichen Sacramentes oder nur der leeren Hülse desselben anzunehmen hat. Das Bekenntniss lässt, wie kaum erinnert zu werden braucht, diese gesammte Frage offen, und auch die kirchliche Theologie hat sich nicht näher mit derselben beschäftigt. Während Luther unbedenklich in der römischen Kirche trotz der Kelchentziehung, allerdings die „Winkelmesse“ ausgenommen, welche der Einsetzung Christi nicht entspricht [137]), das Sacrament als solches anerkannte [138]), urtheilte er anders hinsichtlich der reformirten [139]), und erst spät entschloss sich die lutherische Theologie zu der bestimmten Aussage,

auch die Calvinisten hätten das wahre Sacrament seiner Substanz nach, wenn auch nicht zu gleichem Segen wie die Lutheraner[140]).

Dass zur stiftungsgemässen Verwaltung des Sacramentes die Consecration der Elemente gehöre, jedoch nur als eines der das Sacrament constituirenden Momente, darüber lässt das Bekenntniss nicht im Zweifel und nennt zugleich „die Wiederholung und Erzählung der Einsetzungsworte“ als dasjenige, womit die Heiligung oder Segnung der Elemente für den sacramentalen Gebrauch zu geschehen habe[141]). Die Frage über die Consecration und deren Wirkung bedurfte um so mehr einer bestimmten Beantwortung, als die von dem Flacianer Joh. Saliger in Lübeck und Rostock mit seiner Behauptung, dass bereits vor dem Genuss in Kraft der Consecration Leib und Blut Christi in den Elementen seien, erregten Streitigkeiten damals noch nicht völlig beschwichtigt waren, Streitigkeiten, an denen einzelne unter den Verfassern des Bergischen Buches, wie Chemnitz und Chytraeus, persönlichen Antheil genommen hatten[142]). Da gemäss der Einsetzung des Herrn und nach der Norm des ersten von ihm veranstalteten Abendmahls die Realität des Sacramentes davon abhängt, dass in der Kirche vollzogen werde was von Christo angeordnet und kraft dieser Anordnung bei der ersten Feier des Sacraments geschehen ist, so war das Bekenntniss in seinem Rechte, wenn es nur unter Voraussetzung der „ganzen äusserlichen,

sichtbaren, von Christo geordneten Handlung" die Wirklichkeit des Sacramentes anerkannte, also die Behauptung Saligers verneinte[143]). Es ist eine müssige und unentscheidbare Frage, in welchem Momente Brot und Wein anfangen die Träger der himmlischen Gabe zu sein, denn es giebt für die reale Mittheilung des Leibes und Blutes keine andere Gewissheit, als dass sie nach der Verheissung des Herrn geschehe in und mit dem stiftungsgemässen Empfang der hiefür mit den Worten Christi consecrirten und dargereichten Elemente. Es hat auch weder der Christ noch der Theolog ein Interesse daran, von jenem Dasein vor der Manducation etwas zu erfahren; denn möchte der wahre Leib immerhin da sein, so ist er nicht für uns da, hat für uns keine Verheissung und keine Wirkung, alles dies bekömmt er erst beim stiftungsgemässen Empfang[144]). Hat man jenen historischen Gegensatz vor Augen, so wird man nicht, wie die Neustädter Admonenten[145]), in den Fall kommen, an der zwiefachen Aussage des Bekenntnisses Anstoss zu nehmen, „dass die wahre Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl nicht schaffe einiges Menschen Wort oder Werk, es sei das Verdienst oder Sprechen des Dieners u. s. f., sondern solches Alles solle allein des allmächtigen Gottes Kraft und unsers Herrn Jesu Christi Wort, Einsetzung und Ordnung zugeschrieben werden", und dass doch andrerseits das Sprechen der Einsetzungsworte in der Handlung des heiligen

Abendmahls keineswegs unterlassen werden solle, insofern dies ein Theil der Handlung ist, welche zur Realität des Sacramentes erfordert wird[146]). Es verhält sich im Grunde mit dieser zwiefachen Behauptung ebenso, wie mit der doppelten Aussage eines früheren Artikels hinsichtlich des Wortes, dass zwar die menschliche Thätigkeit des Predigers es nicht sei, wodurch die Bekehrung gewirkt werde, dass aber, wenn Gottes Wort nach dem Befehl und Willen Gottes rein und lauter gepredigt werde, Gott gewisslich mit seiner Gnade gegenwärtig sei und gebe, was der Mensch aus eignen Kräften weder nehmen noch geben könne[147]). Wie Luther nichts davon wissen will, dass „unsers Sprechens oder Thetelwortes halben" der Leib Christi da sei, sondern dies Dasein begründet sein lässt durch den für alle Zeiten wirkungskräftigen Befehl Christi[148]), so hatte auch Melanchthon seiner Zeit gegen die magische Vorstellung sich erklärt, als mache der Priester die Wandelung oder als sei in den von ihm gesprochenen Worten eine wandelnde Kraft[149]), und in der gegen Saliger gerichteten Entscheidung verwarf man die Annahme des „zauberischen Segens", durch welchen die Papisten das Sacrament herzustellen vermeinten[150]). Auf Grund dessen, dass Christus geboten hat zu thun wie er bei der Einsetzung des Abendmahls zuvorgethan, hält zwar die Kirche das Sprechen der Einsetzungsworte zur Verwirklichung des Sacramentes für nothwendig, aber nicht so als würde

durch dies Sprechen an sich etwas an den Elementen verändert, sondern der Meinung und in der Zuversicht, dass Christus selbst vermöge der Fortwirksamkeit seines in der Einsetzung gesprochenen Wortes, wo immer in der Kirche seinem Gebote nachgeschieht, ihr seine sacramentale Gegenwart schenkt [151]).

Wir haben bereits oben constatirt, dass zwar die unter den bezeichneten Bedingungen eintretende Gegenwart des Leibes und Blutes Christi Behufs mündlicher Manducation, nicht aber die Weise derselben, die Art wie man sich im Uebrigen die reale Verbindung der himmlischen mit den irdischen Elementen zu denken habe, Gegenstand des Bekenntnisses sei. Indessen konnten die Confessoren doch nicht umhin, einzelne hierauf bezügliche Puncte, wie etwa den über den Begriff der sacramentalen Einigung, über die geistliche oder übernatürliche Weise der Präsenz des Leibes Christi und den hiermit gleichgearteten Empfang desselben, zu berühren und vor Missverständnissen zu schützen [152]). Die Frage, ob die Gegenwart Christi eine locale oder illocale sei, die, wie wir gesehen haben, anfänglich nicht völlig zur Entscheidung kam, wird allerdings auch hier nicht ausdrücklich und namentlich erörtert, ihre Beantwortung aber ist einmal in der Ausführung L u t h e r s über die dreifache Weise, wie der Leib Christi an einem Orte sein könne, sodann aber in der Behauptung „geistlicher, übernatürlicher, himmlischer“ Präsenz Christi gegenüber den „kapernaitischen Gedanken

von der groben fleischlichen Gegenwärtigkeit" deutlich gegeben. Nichts in der That findet sich bei den Gegnern der lutherischen Abendmahlslehre häufiger als das Missverständniss, als sei, wie Andreä es richtig bezeichnet, an Einem Orte beisammen sein und räumlicher Weise beisammen sein Ein Ding[153]), und doch hatte Luther gegen jenes Missverständniss nicht minder protestirt, als in seiner Weise Melanchthon[154]). Wer, so lehrten die Vertheidiger der Concordienformel, wer da verläugnet, dass Christi Leib, oder, was ebensoviel ist, dass die Substanz des Leibes Christi an dem Ort, da das heilige Abendmahl hier auf Erden gehalten wird, wahrhaftig gegenwärtig sei und da, vermöge der Worte der Einsetzung, ausgetheilt werde, derselbe verläugnet, er sage was er wolle, ganz und gar die wahre Gegenwart des Leibes oder der Substanz des Leibes Christi im Abendmahl[155]); aber eben dieselben weisen auf das Bestimmteste die Unterstellung zurück, als müsse darum der Herr Christus mit seinem Leibe räumlich da sein oder räumlich mit dem gesegneten Brote vereinigt sein, sie behaupten die leibliche, d. h. wirkliche Gegenwart des Leibes Christi, aber die leibliche Weise dieser Gegenwart stellen sie in Abrede[156]). Und die spätere lutherische Theologie war ebenfalls bemüht, der Zweideutigkeit des Ausdruckes *localis praesentia* ein Ende zu machen, indem sie sagte, *corpus Christi praesens esse dicimus in illo loco, in quo celebratur coena, sed*

modo locali et circumscriptivo praesens esse negamus[157]). Auch mit der Aussage, Christi Leib sei *definitive* im Abendmahl sollte im Grunde nichts Anderes ausgesprochen sein, als die Behauptung wirklicher, nicht aber localer Gegenwart[158]). Wir gewahren hier den engen Zusammenhang der dogmatischen Sätze mit metaphysischen Problemen, und wenn wir das Bekenntniss billig unverworren bleiben lassen mit deren ewaiger Lösung, so wird doch die Theologie nicht gänzlich von ihnen Umgang nehmen dürfen. Denn so wenig es ihr möglich sein wird, das unräumliche Dasein des Leibes Christi im Raume vorstellig zu machen, so wenig darf sie sich der Bestimmung des Gedankens entziehen, welcher ihr damit sich nahelegt. Der Gedanke aber ist einerseits der, dass creatürlich-leibliches und göttliches Wesen nicht an sich in solchem Verhältnisse zu einander stehen, wornach in jedem Falle die Erhebung der leiblichen Substanz in die Sphäre unräumlichen göttlichen Seins ausgeschlossen wäre, so zwar, dass nun die Entschränkung vom Raume und die Begrenztheit von demselben dem Leibe zugleich aber in verschiedener Beziehung eignen[159]); andererseits der, dass dem göttlichen der Kategorie des Raumes nicht untergebenen Wesen, kraft dessen dem Leibe jene Entschränkung zukommt, der Eintritt in den Raum nicht widerstrebt, so zwar, dass mit diesem zugleich die Unräumlichkeit der Seinsweise fortdauert. Wenn es dem Wesen Gottes nicht entgegen ist, in dem ein-

einzelnen Gläubigen zu wohnen, so dass man sagen kann, dieser menschliche Leib ist ein Tempel des inwohnenden heiligen Geistes; wenn Gottes unräumliches Wesen es erlaubte, mit menschlicher Natur sich so zu verbinden, dass man hinzeigen konnte auf die menschliche Person Jesu und sprechen, da ist der Sohn Gottes: warum sollte nicht diesem Eintreten Gottes in die Beschränktheit des Raumes, welche verträglich erachtet wird mit seiner Unräumlichkeit, entsprechen das Eintreten des an sich räumlich Beschränkten in die Entschränktheit der illocalen göttlichen Seinsweise, während es zugleich die locale Umschriebenheit beibehält?

Doch es mag genügen, an diesem Orte hingedeutet zu haben auf den Zusammenschluss der für die Lehre vom Abendmahle bestehenden speculativen Voraussetzungen mit jenen, welche für das Verständniss der Lehre von Christo und des Christenthums überhaupt gelten, wie denn hieraus zugleich erhellt haben wird, dass die dogmatische Aussage, Christi Leib sei beim Abendmahle im Raume raumlos gegenwärtig, wohl begründet ist. Wir verstehen nun auch jene Aussage des Bekenntnisses, wornach es die Gegenwart des Leibes Christi sowie den Empfang desselben im Abendmahle als spiritual bezeichnet und eben da, wie dies die Würtembergischen, Badenschen und Hennebergischen Theologen in ihrem Votum über das Torgische Buch gewünscht und formulirt hatten[160]), im Gegensatze zu den „Sacramenti-

rern" die Bedeutung des Wortes im kirchlichen Sprachgebrauche vestsetzt[161]). Es ist damit nichts Anderes gemeint, als einmal das Dasein gemäss der göttlich-unräumlichen Weise, kraft deren allein die Multipräsenz im Raume dem Leibe eignet, und dann ein Empfang, welcher diesem spirituellen Dasein entspricht, wiewohl er Empfang des im Raume daseienden Leibes ist. Gleichwie man die leibliche Weise des Daseins der himmlischen Elemente läugnete, so läugnete man auch die leibliche Weise des Empfanges[162]), und indem man dieser leiblichen die geistliche Manducation entgegenstellte, verwahrte man sich einerseits gegen die reformirte Deutung des Wortes, wornach die durch den h. Geist im Glauben geschehende Communion des Leibes Christi darunter verstanden wurde[163]), andrerseits war man sich dessen bewusst, mit jener Bezeichnung nicht ein neues Moment des Verständnisses, sondern lediglich eine Ablehnung unziemlicher materieller Vorstellungen beigefügt zu haben[164]). Ueberall hat ja, wie man sofort sieht, die in Rede stehende Aeusserung des Bekenntnisses nur den Zweck, den etwaigen Missverstand, der aus der Vieldeutigkeit des vordem in der lutherischen Kirche gebrauchten Ausdruckes entstehen konnte, zu beseitigen. Die Einwendung der Reformirten, dass doch eine geistliche Speise, wie hiernach der Leib Christi sei, nicht könne mit dem leiblichen Organ des Mundes empfangen werden, wiesen die Theologen mit der zutreffenden Bemer-

kung zurück, dass doch auch das Wort Gottes dem Menschen durch ein leibliches Organ sich vermittele, und der heilige Geist, diese so zu sagen geistigste Essenz, in unsrem Leibe wohne, wie denn die Anwendung jenes Kanons auch die reformirte Fassung treffen würde, insofern man mit demselben Rechte schliessen dürfte, dass eine *res corporea*, also Christi Leib, nicht empfangen werden könne *ore spirituali*[165]). Wenn aber spätere Lutheraner wie Pfaff meinten, auf Grund dieses auch von dem lutherischen Bekenntniss behaupteten *spiritualiter* den polemischen Kiel weglegen und fröhlich *in mutua oscula* mit den Reformirten sich stürzen zu können, so hätten sie wenigstens nicht zugleich ihre gänzliche Uebereinstimmung mit dem lutherischen Dogma bezeugen sollen[166]).

Hat es mit der Gegenwart des Christusleibes im Abendmahl diese Bewandtniss, so waren die Confessoren allerdings berechtigt, die eigentlich zu fassenden Worte Christi, das ist mein Leib, als *inusitata praedicatio* anzusehen und für diese sonst nicht vorkömmliche Verbindung eines himmlischen mit einem irdischen Elemente den Namen der *unio sacramentalis* sich anzueignen[167]). Wenn es nämlich auch im Allgemeinen üblich war, die Einsetzungsworte synecdochisch zu nehmen und in der That diese Erklärungsweise Alles eher zu fürchten hat, als den unverständigen Einwurf, dass damit von der „eigentlichen“ Auslegung der Worte abgewichen werde, so

blieb man sich doch dessen wohl bewusst, dass die gewöhnlich Behufs der Erläuterung angewendeten Beispiele „vom Geldsäckel, Weinkannen" etc. „nicht eigentlich und durchaus mit Christi Worten übereinstimmen", daher sie eben auch nur „erklärungsweise, wie es üblich ist in schweren Sachen", gebraucht würden[168]. Und es will auch hier die Tendenz des Bekenntnisses von dem Ausdruck desselben wohl unterschieden sein. Ist Jemand, so sagten die Apologeten der Concordienformel, der die Prädication nicht will *inusitatam* nennen, der mag es wohl unterlassen, und mag sie dafür *sacramentalem* heissen, denn darüber gedenken wir mit Niemand zu streiten; allein dass dieses vest bleibe, man heisse sie wie man wolle, *sacramentalem*, *singularem* oder *inusitatam*, dass doch um der sacramentlichen Vereinigung willen des Brotes und Leibes Christi im Abendmahle für gewiss gehalten und gelehret werde, dass der Leib Christi gegenwärtig sei und wahrhaftig mit dem Brot ausgetheilt werde. Wenn dieses geschieht, liegt nicht grosse Macht daran, wie man die *praedicationem* heisse[169]. Es verhält sich im Ganzen ebenso mit jener Ausdrucksweise, welche zunächst dem antithetischen Interesse gegenüber der römischen Lehre von der Transsubstantiation dient, dass in, mit und unter dem Brote der Leib Christi dargereicht und empfangen werde[170]. Wir haben bereits oben, bei Darlegung der durch Melanchthons Lehrabweichung bedingten Sachlage, darauf hinzu-

weisen Gelegenheit genommen, wie wenig, historisch angesehen, auf den lutherischen Gebrauch des in und unter neben und gegenüber dem mit ein solches Gewicht zu legen sei, als concentrire sich hierin das Specifische des lutherischen Dogmas. Dogmatisch aber stellt sich das Urtheil so, dass mit jenen Präpositionen, ausser welchen man auch solche wie bei, durch oder neben gebrauchte[171]), sowie man andrerseits sich nicht selten auf das blose mit beschränkte[172]), nichts Anderes bezeichnet werden soll als was wir oben nach der Meinung des Bekenntnisses den Einsetzungsworten entnahmen: Sagt der Herr, indem er seinen Jüngern Brot und Wein zum Genusse darreicht, sein Leib und sein Blut sei es, was sie hiemit empfangen, und lässt sich ferner den Worten der Schrift nicht absehen, dass Brot und Wein hierbei einer substantiellen Wandelung unterliegen, da vielmehr das Gegentheil mit gutem Grunde sich erschliessen lässt, so knüpft sich mithin an diese irdische Gabe die himmlische der Art, dass wie der Genuss der ersteren den Empfang der letzteren, so die Darreichung jener die Spendung dieser vermittelt. Dies Irdische ist nach dem Willen des Herrn das Medium oder das Vehikel des Himmlischen, weil der natürliche Empfang dieses Irdischen und gar nichts weiter von ihm bezeichnet worden ist als Mittel der Participation des Himmlischen — das ist der Gedanke, und um ihn auszudrücken, sagte man, Leib und Blut Christi sei mit, in, unter, bei dem Brote und

Weine im Acte der Manducation gegenwärtig oder werde durch dieselben gegenwärtig und wahrhaftig ausgetheilt. So ist es denn wohl begreiflich, dass man dieser Ausdrücke sich gern bediente, um dadurch die papistische Transsubstantiation zu verwerfen und des unverwandelten Wesens des Brotes und des Leibes Christi sacramentliche Vereinigung anzuzeigen[173]), aber zugleich auch den Widerspruch gegen „die blosen Gedenkzeichen" der reformirten Gegner an den Tag zu geben[174]), so zwar dass man sich in letzterer Beziehung ausdrücklich gegen die Andichtung räumlicher, leiblicher Coexistenz oder Vereinigung oder Verbergung oder Einschliessung des Leibes und Blutes Christi in und mit Brot und Wein verwahrte[175]). An der Form des dogmatischen Ausdrucks hing man wenigstens in früherer Zeit so wenig, dass man sich bereit erklärte, „gemeldte Art zu reden fallen zu lassen, wofern unser Gegentheil mit und neben uns nach den unfehlbaren Worten der Einsetzung Christi glauben, lehren und bekennen wollten, dass im Abendmahl der wahre Leib und das wahre Blut Christi wahrhaftig, gegenwärtig, gereichet, ausgetheilet und empfangen würde"[176]). Nicht minder aber war man sich des Rechtes „der christlichen Freiheit" viel zu bestimmt bewusst, als dass man sich durch die thörichten Einwendungen, als mache man damit einen neuen Text oder hebe die Worte der Einsetzung auf, in dem Gebrauche jener Formeln hätte irren lassen, und man hielt sie

vest, weil dieselben geeignet seien, der „Schalkheit“ derer entgegenzutreten, welche unter den Worten der Schrift ihre eigne schriftwidrige Meinung zu bergen suchten, „gleichwie vor Zeiten die *Patres* das Wörtlein *ὁμοούσιος* wider die Arianer haben erhalten müssen, welche (wie auch die Sacramentirer) unter den Worten der Schrift dennoch ihr Arianisches Gift und gotteslästerlichen Verstand behielten“ [177]).

Hiermit haben wir alle diejenigen Puncte berührt, welche nach den historisch gegebenen Verhältnissen einer confessionellen Erledigung durch die Concordienformel bedurften. Der Kampf gegen das *opus operatum* der römischen Kirche war schon in den früheren Bekenntnisschriften hinlänglich durchgekämpft worden, und wenn das Tridentinische Concil die antiprotestantische Thesis ausgesprochen hatte, nicht die Vergebung der Sünde sei die vornehmliche Frucht der heiligen Eucharistie [178]), so steht damit jene Aussage des Bekenntnisses, wornach an erster Stelle den gläubigen Empfängern des Abendmahls die Versicherung zugesprochen wird, dass ihnen ihre Sünden vergeben seien, und erst an zweiter Stelle die andere, dass Christus in ihnen wohne und kräftig sei [179]), in keinerlei Beziehung. Dagegen ist zwischen dieser Benennung dessen, was es um die Wirkung des gläubigen Abendmahlsgenusses sei, und den wider die „Sacramentirer“ gerichteten Antithesen insofern allerdings ein Zusammenhang, als es sich hier um eine Frucht des m ü n d l i c h e n Genusses

handelt, gegenüber dem Vorwurf, dass damit eine natürliche Vermischung unserer Leiber mit dem Leibe Christi gesetzt werde, wie denn sofort die Ablehnung der *manducatio Capernaitica* nachfolgt[180]). Hinwiederum aber geht dieser Zusammenhang nur soweit, dass entsprechend der nicht natürlichen, sondern geistlichen Manducation auch nicht eine materielle, sondern eine spirituelle, wenn auch immerhin den Leib mitbetreffende, Wirkung angenommen werden soll. Wie wenig überall den Confessoren darauf ankam, die gesegnete Wirkung des Abendmahlsgenusses bekenntnissmässig zu bestimmen, lässt sich schon daraus schliessen, dass gerade in dieser Beziehung die späteren Confessionsentwürfe zu den früheren sich abkürzend verhalten. In der Schwäbisch-Sächsischen Formel wird nicht blos gelegentlich berichtet, wie die christlichen alten Lehrer aus dem heiligen Mysterium des Abendmahls reichen Trost in allerlei Anfechtung und Trübsal, und in Todesnöthen, auch von der gewissen Auferweckung dieses unsers sterblichen verweslichen Fleisches geschöpft und geschmecket haben, sondern es werden auch die *causae finales et effectus* des Sacramentes ausdrücklich bezeichnet: „die Applikation und Zueignung oder Niessung der Kraft und Gutthaten, die uns Christus mit seinem Leib und Blut erworben hat, nämlich Vergebung der Sünde und ewige Seligkeit, welche durch dieses Mittel, gleichwie durchs Wort, den Gläubigen zugeeignet, applicirt und versiegelt wird; item

Erweckung und Stärkung des Glaubens, gnädige Verbündniss und Vereinigung mit Christo, dadurch wir ihm eingeleibet und seine Gliedmassen werden, und von ihm erhalten, regieret, gestärkt und nach dem Tode wieder zum ewigen Leben auferwecket werden, dieweil unsre Leiber mit dem unsterblichen Leibe Christi gespeist worden sind" [181]). All diese ausführlicheren Angaben über die Wirkung des Abendmahls in dem gläubigen Empfänger liess man bereits im Torgischen und dann auch im Bergischen Buche bei Seite [182]) und begnügte sich mit jener kürzeren Weise der Bezeichnung, deren wir oben gedachten. Auch in den Vertheidigungsschriften der Concordienformel, wo dieselben auf „die grossen und wichtigen Ursachen" zu sprechen kommen, „warum Christus in seinem h. Abendmahle nicht allein die Seele, sondern auch den Leib, oder unser Fleisch und Blut mit seinem Leib und Blut speisen und tränken will", gewahrt man die Unbestimmtheit und Unsicherheit, welche nach dieser Seite herrschte [183]). Hatte man doch umsoweniger Anlass, aus dieser Unbestimmtheit confessionell herauszutreten, als die reformirten Gegner die Wirkung des durch den Glauben empfangenen Leibes und Blutes Christi auch auf den Leib des Empfängers keineswegs läugneten [184]).

So wenig aber nach dieser Seite hin historische Gegensätze vorliegen, welche zu bekenntnissmässiger Formulirung der eigenen Lehre Anlass gegeben hät-

ten, ebensowenig bildet „die geistliche Manducation des Fleisches Christi" gegenüber der mündlichen oder sacramentlichen [185]) an und für sich einen Gegenstand des Bekenntnisses. Denn die Unterscheidung dieser zwiefachen Manducation vollzog sich nur im Gegensatze zu der Annahme, dass die geistliche Niessung durch den Glauben, welche auch ausserhalb des Abendmahls geschieht, beim Abendmahle aber zum gesegneten Empfange desselben nöthig ist, die einzige sei, vermittelst deren allein auch beim Sacrament Leib und Blut Christi empfangen werde; wie dies schon aus der Weise sich ergiebt, in welcher die Epitome dieser spiritualen Manducation gedenkt [186]). Von der geistlichen Incorporation in den Leib Christi im Glauben, sagen die Apologeten der Concordienformel, ist kein Streit zwischen uns, sondern darum ist es zu thun, was Christus im Sacrament durch diese Worte austheile: nehmet, esset, das ist mein Leib, der für euch gegeben wird; nehmet, trinket, das ist mein Blut, das für euch vergossen wird [187]). Und wo sie die geistliche Niessung näher bestimmen, da thun sie es nur zu dem Zwecke, damit der Unterschied zwischen ihr und der mündlichen desto klarer hervortrete [188]). Ebendeswegen liegt auch die Verweisung auf diejenige Stelle der Schrift, in welcher man vor Allem diese spirituale Manducation in ihrer Identität mit dem Glauben [189]) gelehrt fand, auf das sechste Kapitel des Johannes [190]), soviel auch über das Verständniss dieser Stelle und

ihre Beziehung auf das Abendmahl gestritten worden war, ausserhalb der Grenzen des Bekenntnisses als solchen, und die Epitome thut derselben nicht Erwähnung.

Historischer Nachweis.

[1]) S. D. 645, 1. — [2]) Vgl. den Abdruck dieser Predigten bei Heppe, Geschichte des deutschen Protestantismus, III. Beilagen S. 1 ff. — [3]) Die Schwäbische Concordie (a. a. O. S. 129) beginnt den neu entworfenen Artikel mit folgenden Worten, welche später, trotz mannigfacher Abänderungen und Zusätze, im Wesentlichen beibehalten wurden: „Dieser Artikel von des Herrn Abendmahl sollte vielleicht Etlicher Bedünken nach billig nicht hier gesetzt, sondern unterlassen worden sein, dieweil wir vorhaben, allein diese Artikel zu erklären, so allein unter den Theologen Augsb. Confession zweispaltig gefunden werden, weil aber auch Etliche unter den Theologen Augsb. Confession auch in demselben den Zwinglianern oder Calvinisten zum Theil öffentlichen Beifall gethan und wider das Zeugniss ihres Gewissens die Augsb. Confession auf den Zwinglischen und Calvinischen Irrthum mit Gewalt ziehen, als sollte in diesem Artikel derselben eigentlicher Verstand sein, wie die Zwinglianer je und allwege vom Abendmahle Christi gelehret, haben wir der göttlichen Wahrheit zum Zeugniss" u. s. w. — [4]) Vgl. Heppe III, 150, 153. — [5]) Ebenda S. 178, 184. — [6]) A. a. O. Beilagen S. 403. — [7]) Planck, VI. S. 486 ff. Hutter, Conc. conc. S. 373 ff. —

[8]) Man vgl. das Urtheil des Landgrafen Wilhelm von Hessen, der nicht an dem Dogma selbst, sondern nur an der Verdammung der Gegner Anstoss nahm, Heppe III, 264; die Erklärung der Anhaltischen Theologen, welche die mündliche Niessung des Leibes Christi auch von Ungläubigen anerkannten, ebendaselbst S. 298; die entsprechende Aeusserung der Nürnberger, mit dem ausdrücklichen Beifügen, man habe nie anders gelehrt, a. a. O. S. 302; die Vota der Holsteinischen und Pommerschen Theologen, von denen die letzteren sich besonders angelegen sein liessen, ihr Einverständniss mit dem Artikel des Bergischen Buches vom hochwürdigen Sacrament zu bezeugen, weil man sie im Ausland unbilliger Weise als heimliche Sacramentirer verdächtige, ebenda S. 308—12, Hutter, Concord. conc. 376 ff. — [9]) Z. B. Heppe IV, 149, 156, 161. — [10]) Wir verweisen in letzterer Beziehung auf die charakteristische Erklärung der Anhaltischen Theologen in ihrem Bedenken über das Torgische Buch: „Besorgen deswegen, die Autores werden sich des Verdachtes nicht entledigen können, dass sie die zwei theuren Helden, Lutherum und Philippum, die Gott aus Gnaden zum Heil der Kirche zugleich erweckt, die uns allein in den Stegreif und Sattel geholfen, ja deren blosser Name den adversariis viel schrecklicher als alle unsere Bücher und opiniones, von einander reissen, den einen canonisiren, den andern stinkend machen und in seinem Untergange eigne Ehre suchen wollen“: Planck VI, 510. — [11]) Heppe, die confessionelle Entwickelung der altprotestantischen Kirche S. 64 ff.; vgl. mit Ebrard, das Dogma vom h. Abendmahl II, S. 356 ff. Gegen Heppe sowie gegen Rückert (Luthers Verhältniss zum Augsburger Bekenntniss, Jena 1854) vgl. Calinich, Luther

und die Augsburgische Confession, Leipzig 1861, bezüglich des Artikels vom Abendmahl 78 ff. Plitt, de auctoritate articulorum Schmalcaldicorum symbolica S. 16 ff. — [12]) So Heppe in der zuletzt angef. Schrift S. 71 — [13]) Galle, Charakteristik Melanchthons als Theologen S. 363 ff. — [14]) Melanchthons Schreiben an Joh. Bapt. Hencelius, vom 5. Septemb. 1555, Corp. Ref. VIII, 529: Saepe cum Albim tumefactum et spumantem inspicio, gemens cogito, non, si tantum lacrymarum fundere possem, quantum hic fluvius volvit undarum, exhauriri posse meum dolorem, quem iam annos triginta circumfero propter dissidium *περὶ ἀρτολατρείας*, ac saepe optavi et adhuc opto, ut de tanta re fiat aliquando placida piorum et eruditorum collocutio. Non potest tolli dissidium generalibus verbis; et utile esset explicari doctrinam *περὶ λόγου* de filii Dei praesentia in ecclesia et de naturarum proprietatibus. De his tantis rebus fortassis aliquando copiosius dicam. In dem Brief an Georg Buchholzer vom 31. Juli 1559 (C. R. IX, 850), der ganz in derselben Weise beginnt und ebenfalls von dem Schmerze redet, den Melanchthon „mehr als 30 Jahre" über jenen Streit empfinde, legt er freilich ebendarum alles Gewicht darauf, dass man intra metas constitutas bleibe, wie er dies auch thue. Quid conducunt ad aedificationem tales quaestiones, quales sunt papisticorum: quid mures comedunt rodentes panem consecratum? et multae aliae; et Westphalicae, an corpus sit ubique? et Sarcerianae (so muss es heissen, und nicht harcerianae, wie Bretschneider hat drucken lassen, desgleichen später eradatur, nicht erodatur, und es bedarf dann des Fragezeichens weder bei jenem, noch bei diesem — vgl. über das Factum, auf welches M. hier anspielt, C. R. IX, 409, 470, 962:

Sarcerius jubet delapsas particulas colligi et erasa terra comburi.), si quid extillet ex calice, ut eradatur. [15]) C. R. IX, 962: Probo igitur consilium illustrissimi electoris, quod rixantibus utrinque mandavit silentium, ne distractio fiat in tenera ecclesia. . . Secundo, remotis contentiosis, prodest reliquos de una forma verborum convenire. Et in hac controversia optimum esset retinere verba Pauli: panis, quem frangimus, *κοινωνία ἐστὶ τοῦ σώματος*. Ebenso hernach p. 963: Ac maneo in hac sententia: contentiones utrinque prohibendas esse et forma verborum una et simili utendum esse. [16]) C. R. I, 138 (im Febr. 1520): In numero axiomatum nostrorum duo quaedam sunt, a quibus tertium de transsubstantiatione et charactere ceu e fonte derivatur. Quod Catholicum praeter articulos, quos scriptura probat, non sit necesse alios credere. Deinde conciliorum auctoritatem scripturae auctoritate vinci. E quibus fit citra haeresis crimen, non credi transsubstantiationem aut characterem aut similia. S. 145: Equidem sententiam de transsubstantiatione haud gravatim amplector, sed inter articulos fidei non temere numeraverim. Verum Christi corpus manducari, fidei articulus est: quocunque tantum modo sacrosanctum corpus figuram panis induat. In den Locis vom J. 1521 erwähnt Melanchthon in dem Abschnitte de participatione mensae der Transsubstantiation überall nicht, sondern bleibt, übereinstimmend mit dem, was er im J. 1520 als articulus fidei bezeichnet hatte, bei dem Ausdruck manducare corpus Christi et bibere sanguinem stehen: C. R. XXI, 221; dagegen erwähnt er gelegentlich in dem Artikel de humanis legibus des Decretes der transsubstantiatio panis in corpus Christi, und sagt von diesem und ähnlichen: quae cum citra certum scripturae suffragium prodita

sunt, quid est, cur pro certis dogmatis recipiantur? C. R. XXI, 134. [17]) C. R. I, 823 (im Sept. 1526): Disputationem *περὶ συνάξεως* missam fac. Hoc scito Lutheri sententiam perveterem in ecclesia esse. C. R. I, 830 (11. Nov. 1526): Utinam ego in simili essem ludo (wie Philipp Eberbach in Coburg) procul a contentionibus *τῶν ματαιολόγων* remotus. Hic enim et quidem a nostris amicis indignissime tractor. Non libet ea de re scribere. *Περὶ συνάξεως* quaeso ne litiges. Nihil enim prosunt istae rixae et non est boni viri, temere a veterum scriptorum sententiā discedere. Dixi autem alias tibi perveterem mihi videri sententiam esse de synaxi, quam hactenus secuti sumus. I, 901 (Octob. 1527): Ego nullius in ecclesia novi dogmatis auctor esse velim. Itaque semper eum (Billicanum) sum hortatus, ut veteres scriptores adhiberet in consilium, et ego quoque facio, qui cum Christum adesse praesentem in eucharistia toties affirment, nolo ego ab ipso ecclesiae consensu dissentire. Habes meae sententiae summam. [18]) In einem Gutachten über Karlstadts Meinung vom Abendmahl, datirt vom 9. October 1525, C. R. I, 760: „Es bekennen Alle, dass Christus in den Menschen, so das Sacrament recht brauchen, wirkt, wie er spricht: wir wollen zu ihm kommen und eine Wohnung bei ihm machen. Auch bekennen die, so lehren, dass nicht Christus' Leib und Blut im Nachtmahl sei, dass dennoch Christus wahrhaftig nach der Gottheit bei denen sei, so das Sacrament recht brauchen. Nun hats je keinen Grund Christum zerreissen, also dass er nach der Gottheit bei uns sei, nach der Menschheit nicht bei uns sei, sondern dieweil er gesprochen, er gebe uns Leib und Blut, uns damit zu trösten, dass wir gewisslich dafür halten sollen, dass er nicht allein mit Gedan-

ken bei uns sein wollt, sondern wahrhaftiglich und wesentlich. So spricht auch Paulus, es sei das Nachtmahl eine Gemeinschaft des Leibes und Blutes. So aber Christus nicht leiblich da, wäre es nur des Geistes Gemeinschaft und nicht des Leibes oder Blutes." [19]) C. R. I, 911 (vom 11. Nov. 1527): Neque tamen saepe existimo, de talibus controversiis pro concione disputandum esse. Satis est, fieri aliquando per occasionem et moderate, ut sciat populus, corpus Christi praesens esse in Synaxi in ecclesia juxta promissionem et ordinationem divinam. Proderit, hoc quoque docere, quod veteres ecclesiae doctores ita senserint, vere adesse corpus Christi Ab his auctoribus sciat populus non esse tutum discedere propter somnium plane humanum, quod Christi corpus non possit esse in multis locis. Hoc commentum miror quibusdam tantopere placere. In der jedenfalls nicht später als Anfang August 1527 geschriebenen deutschen Bearbeitung der articuli, de quibus egerunt per visitatores in regione Saxoniae (im Druck erschienen Anfg. 1528, vgl. Bindseil im Corp. Ref. XXVI, 29 ff.) heisst es a. a. O. S. 64: „Von dem Sacrament des wahren Leibes und Blutes unsers lieben Herrn Jesu Christi sollen den Leuten diese drei Artikel fürgehalten werden. Erstlich, dass sie glauben, dass im Brot der wahrhaftige Leib Christi und im Wein das wahre Blut Christi ist; denn also lauten die Worte Christi" etc. Allzu grosses Gewicht wird man auf diese Stelle nicht legen dürfen, da wir die Aenderungen, welche Luther vor der Publication der Schrift darin anbrachte, cf. Bindseil a. a. O. S. 31, nicht alle kennen. Der frühere lateinische Text lautet (S. 19): primum sic doceant, juxta verbum Christi esse cum pane verum corpus Christi, cum calice verum san-

guinem, quia Dominus ita vocavit. — [20]) Den Brief datirt Bretschneider (cf. I, CLVIII) vom 20. Dec. 1527, C. R. I, 919 ff. Nachdem Melanchthon im Hinblick auf die Entzweiungen jener Zeit mit dem Satze geschlossen: Verissimum enim illud est, nimium altercando veritatem amitti, fährt er fort: *διελέχθην δὲ τῷ Λουθήρῳ πολλὰ περὶ συνάξεως καὶ περὶ τῆς παραδόξου ὑπό τινων δογματιζομένης συμμίξεως τοῦ ἄρτου τε καὶ σώματος τοῦ χριστοῦ, ἀλλ᾽ ἐκεῖνος ἀπεκρίνατο ῥητῶς διϊσχυριζόμενος καὶ διαβεβαιῶν ἅπερ σχεδὸν καὶ πρότερον.* Vgl. unten 921: has ipsas literas cum legeris, rogo te, ut concerpas. Merkwürdig, wie Melanchthon in anderen, weniger vertraulichen, Briefen aus derselben Zeit sich über jenes Gespräch mit Luther verschieden äussert. An Justus Jonas schreibt er: Collocuti sumus *περὶ ἐνχαριστίας*. De qua cum multa timide disputassem, dixit mihi, quod libenter audiebam, se firmissimo animo sentire ea, quae docuisset. Id ad te scribi iudicavi fore operae pretium, C. R. I, 913. Und fast gleichlautend an C. Aquila. Nuper fui Torgae apud Lutherum, quocum multa *περὶ εὐχαριστίας* disputavi. Ipse aiebat, se de sua sententia nihil dubitare. Gaudebam *οὑτωσὶ πληροφορηθῆναι* idque te scire iudicavi operae pretium, C. R. IV, 964. Galle, welchem die Aeusserung Melanchthons in dem Schreiben an Camerarius entgangen ist, sagt S. 380, man ersehe aus diesen Briefen, wie sehr Melanchthon durch Luthers Vestigkeit gestärkt und erfreut worden sei. Ebenso Calinich a. a. O. S. 83. Unser Urtheil darüber ist begreiflich ein anderes, obwohl wir nicht nöthig haben, Melanchthon um jener Differenz der Aussagen willen einer Unwahrheit zu zeihen. Sagt er doch auch in den beiden letzteren Briefen gar nichts davon, dass ihm

die Selbstgewissheit Luthers, über die er sich immerhin freuen mochte, zu eigner Stärkung gereicht habe. Und seine zweifelnde Stimmung geht aus dem timide des ersteren Briefes deutlich hervor. — [21]) C. R. I, 948 ff. — [22]) C. R. I, 974 (Mai 1528): Videntur mihi ex theologis paulatim fieri ματαιολόγοι: video enim eos plane ad rationem revocare dogmata Christi et philosophari. Ego certo consilio adhuc non admiscui me contentioni περὶ εὐχαριστίας, dicam tamen, ubi primum tantum nactus fuero otii, meam sententiam. Ipsi sic pingunt Christum, certo aliquo loco sedentem, sicut Homerus Jovem suum convivantem apud Aethiopas. Mihi alienissimum a scriptura videtur, tollere praesentiam Christi ex eucharistia. C. R. I, 1006: Cum domum et ad libros rediero, spero me etiam de eucharistia meam sententiam scripturum esse. Intelligo enim hoc et te et alios quosdam bonos viros desiderare . . . Ego vero talibus commentationibus hoc etiam consequor, ut me ipsum confirmem et meam constantiam munitiorem (?). Quare non illibenter eam quoque controversiam attingam. — [23]) Man vgl. den bekannten Brief Melanchtons an Oecolampad vom 8. April 1529, C. R. I, 1048 ff. Hier zunächst der Aufschluss über seine bisherige Stellung zu der Frage: Scis autem me hactenus magis exstitisse spectatorem hujus fabulae, quam actorem. Et multas graves habui causas, cur non admiscuerim me tam odioso certamini. Interea nulla alia cura ullius rei animum meum magis exercuit, quam hujus negotii. Et non modo cogitavi ipse, quid in utramque partem dici possit, sed inquisivi etiam veterum ea de re sententias. Ego enim nolim alicujus novi dogmatis in ecclesia vel auctor vel defensor existere. Cum omnia, quae in utraque parte firmissima videntur, expendi, dicam pace tua, non ta-

men eo in sententiam tuam. Nullam enim firmam rationem invenio, quae conscientiae discedenti a proprietate verborum satis faciat. Nihil autem ad hunc diem de hoc negotio scripsi, quia videbam futurum, quidquid scriberem, ut me allegari a Luthero tanquam domesticum testem iniqui judices dicerent. Nihil auctoritatis in nostra sententia futurum erat, quia in alterius gratiam scripta videretur. Sed spero, te melius de meis moribus sentire. C. R. I, 1106 (Octob. 1529): Ego etiam non sine maximo certamine in hanc sententiam adductus sum, ut statuam corpus domini vere praesens in coena esse, sicut scripsi ad Oecolampadium. — [24]) C. R. I, 1046 (April 1529): *Περὶ δείπνου κυριακοῦ* quid opus est istis rixis, cum fateantur omnes, Christum secundum divinitatem adesse in synaxi, quid attinet discerpere humanitatem ab divinitate? Quis gignit has tam callidas distinctiones? Vgl. C. R. I, 1036 (Jan. 1529): Non fingendum est, alicubi esse divinitatem Christi, ubi non sit humanitas. Quid hoc aliud est, quam separare Christum? Nec dubito Cinglium et omnes in isto loco falli. Es ist das bekanntlich das hauptsächliche Argument Luthers gegen die Schweizer, vgl. dessen gr. Bekenntniss vom Abendmahl, Werke Erl. Ausg. 30, 222. — [25]) C. R. I, 1067 (Mai 1529); C. R. I, 1077 (Juni 1529): Mori malim quam societate Cinglianae causae nostros contaminari. Magna, mi Hieronyme, res est, sed pauci considerant. — [26]) Vgl. den Brief an Camerarius vom 17. Mai 1529, C. R. I, 1067: Quia additu merat decretum *περὶ δείπνου κυριακοῦ*, quo damnabantur quidam (die Schweizer und die Strassburger) nominatim, id quoque attigimus. Nondum sciebamus, quid de capitibus, quae ad nos pertinebant, facturi essent et noluimus statim a nobis divelli quos-

dam non nimis pertinaces. *Κἀγὼ οὐ πάνυ ἔσπευδον περὶ ἐκείνου πράγματος ψῆφον ἐνεγκεῖν.* Non igitur condemnavimus ullos, sed disputavimus, controversa esse reiicienda ad synodum, aut eos, qui accusarentur, vocandos esse, ne indicta causa queri possent se damnatos esse . . . Et haec disputabamus tantum, nequaquam defensuri hos aut illos, neque verbum ullum facturi amplius, si capita ad nos pertinentia essent mitigata. Weiter unten: Postea rescivi, cupere quosdam (die Schweizer) cum nostris et urbe vestra foedus facere. Ibi coepi horribiliter angi, nollem enim a nobis defendi aliena . . . Dolebam item, quod non statim auctor vel certe suasor separationis fuissem. Cogitabam occasionem datam esse, per quam latius serpat *βεβηλότης*. Veniebat in mentem, hanc rem imperii et religionis mutationem afferre posse. Infinita sunt, quae me adhuc excruciant. Tam parva momenta quantam vim habent? Cum ego nihil contra conscientiam fecerim, tantum timidus in damnando fui eos, quos nondum rite audieramus. — [27]) *βέβηλον* nennt Melanchthon häufig das Dogma Zwinglis C. R. I, 1042, 1070: Dogma ipsum *περὶ δείπνου κυριακοῦ βέβηλον* est omnino. Ego iam scribo adversus sententiam Cinglii. Video enim summa vi illis obsistendum esse. Quidam ex nostris societatem illam cum Argentinensibus non aspernantur. Sed vos quaeso efficite, ne talis ac tam turpis societas coeat. — [28]) Die Verhandlungen des Marburger Religionsgesprächs und Melanchthons eigene Berichte darüber, sowie dessen sonstige gleichzeitige Aeusserungen, legen hiefür nach den verschiedenen Seiten hin vollgiltiges Zeugniss ab. Vgl. C. R. I, 1106 (October 1529): Mea sic est sententia, non posse defendi Cinglii dogma contra verborum proprietatem et contra tot veterum scriptorum au-

ctoritatem. Ideo vos hortor (concionatores Reutlingenses), ut nihil recipiatis contra auctoritatem scripturae. Ego etiam non sine maximo certamine in hanc sententiam adductus sum, ut statuam corpus Domini vere praesens in coena esse. C. R. II, 11 (Jan. 1530): Me non nuper, optime Oecolampadi, exercet haec quaestio περὶ εὐχαριστίας, varieque reputanti omnia nihil tutius adhuc visum est, quam ne discederem a verbis tum historiae evangelicae tum Pauli. Nam τρόποι verbi est me nihil movent, nec dubito, quin in Christo (?) coena naturale corpus Christi sumserint discipuli. Dicas: quid post Christi a nobis discessum? Reditne corpus toties? Ἄτοπον profecto et a communi sensu valde abhorrens; sed hic me Paulus cogit, ut sentiam, Christum voluisse hoc etiam modo in ecclesia versari. Vocat enim simpliciter et saepe corpus sanguinem (?). Nec detorqueri mihi in figuras haec posse videntur. Itaque nisi ἀποκαλύψει certiore coactus non discedam a verbis. C. R. XXVI, 127 (Marburger Artikel): „Wie wohl wir uns, ob der wahre Leib und Blut Christi leiblich im Brot und Wein sei, dieser Zeit nicht vergleicht haben, so soll doch" etc. C. R. I, 1100 ff. 1104, 5; II, 25 (März 1530): Ego mori malim, quam hoc affirmare, quod illi affirmant: Christi corpus non posse nisi in uno loco esse. Zwinglii Opera IV, 174 (Bericht von Rud. Collinus über das Marburger Gespräch): Adjecit his Philippus: non ingerebat se ori discipulorum circumscriptive, sicut Judaei dilaniationem intelligebant, et dabat interim corpus ad manducandum abscondito modo. Zwinglius negat istum modum absconditum probari posse ex scripturis. Philippus his verbis probat: hoc est corpus meum. Cf. ibid. S. 195, und Ebrard, das Dogma vom heil. Abendmahl II, 312 ff. — [29]) C. R. I, 1109 u. 10. —

[30]) C. R. XXIII, 727 ff. — [31]) C. R. II, 29 ff. Die Weise, wie Melanchthon sich über die Schrift äussert, ist geeignet, seine Stellung zu der Frage überhaupt zu charakterisiren: Mitto tibi locos veterum scriptorum de coena Domini, ut promisi, qui testantur, illos idem sensisse, quod nos sentimus, videlicet corpus et sanguinem vere adesse in coena dominica. Quamquam autem fides non pendeat ab humana auctoritate, sed a verbo Dei, tamen cum scriptura imbecilles a fortioribus confirmari velit, iuvat haberi ecclesiae testimonia in omni genere tentationum. Ut enim vivos libenter consulimus, quos judicamus usum aliquem habere spiritualium rerum, ita et veteres, quorum scripta probantur, censeo consulendos esse. Sunt et aliae causae, cur veterum testimonia non contemnam. Existimo enim, hoc communiter sensisse ecclesiam, quod isti scripserunt. Neque vero tutum est, a communi sententia veteris ecclesiae discedere. Quibusdam valde hebetes videmur, quod in verbis evangelii, hoc est corpus meum, non videamus metaphoram, nec intelligamus, nos ab infinitis quaestionibus unius beneficio metaphorae liberari. Videtur insania esse, sententiam omnium longe absurdissimam mordicus tenere, cum aliam commodissimam offerat metaphora. Ego vero non ignoro haec *σοφὰ φάρμακα*, ut poëta vocat, quibus medicantur has sententias alii. Verum quid non poterit eludi hac arte, si licebit, allegorias comminisci nostro arbitrio? — [32]) C. R. XXIII, 740 u. 41: Haec tam longa recitatio exemplorum clare ostendit, auctorem sensisse, panem non esse tantum signum, sed naturam panis mutari. Vgl. auch C. R. II, 30: Damascenum non adscripsi, qui nostram sententiam copiose defendit (Bekanntlich braucht gerade der Damascener mehrfach die Ausdrücke *μετα-*

βάλλεσθαι und μεταποιεῖσθαι, de fid. orthod. 4, 13.). — [33]) C. R. XXIII, 749. Aehnlich in dem Schreiben von Melanchthon und Brenz an den Landgrafen Philipp von Hessen vom 11. Juni 1530, II, 95: „Zuletzt bitten wir um Gottes willen, E. F. G. wollen in dieser grossen und hochwichtigen Sache vom Sacrament sich nicht abwenden lassen von den Worten Christi auf Allegorien. Denn in Gottes Ordnung muss man der Wort eigen Verstand behalten. So die rationes, welche Zwinglius führet, das Gewissen stilleten, dass es sich vor Gott darauf verlassen möchte, wir wollten dieselben Allegorien auch annehmen. Aber wir wissen, dass sie das Gewissen nicht zur Ruhe bringen können. Nun ist ja schrecklich, ungewisse Lehren für gewisse vertheidigen zu wollen und ob solcher ungewisser Sachen zu Spaltung und Krieg Ursach geben.“ [34]) Heppe, die confessionelle Entwickelung der altprotest. Kirche, S. 65. In den Schwabacher Artikeln lautet der 10. Artikel (C. R. XXVI, 156): „Die Eucharistia oder das Altars-Sakrament steht auch in zwei Stücken. Nämlich dass sei wahrhaftiglich gegenwärtig im Brot und Wein der wahre Leib und Blut Christi laut dem Wort Christi, das ist mein Leib, das ist mein Blut, und sei nicht allein Brot und Wein, wie jetzo der Widertheil fürgiebt; diese Wort fordern und bringen auch zu dem Glauben, üben auch denselbigen bei allen denen, so solches Sacrament begehren und nicht dawider handeln, gleichwie die Taufe auch den Glauben bringt und giebt, so man ihr begehrt.“ — [35]) C. R. XXVI, 127, 128. — [36]) C. R. II, 142. — [37]) Es war ganz richtig, dass Luther in dem Marburger Gespräch der Consequenz der Gegner, wenn Christi Leib nicht localiter in Brot und Wein sei, so könne er auch nicht corporaliter da sein, sich energisch wider-

setzte. Aber allerdings war er über das Doppelte sich nicht klar, dass einmal das Dasein des Leibes im Brote gemäss der Synecdoche gedacht werden sollte, dann aber Christi Leib, quando in Sacramento est, non in loco, d. h. non localiter da sei: Sein Glaube hielt ihn dabei vest, beides, wenn es auch sich zu widersprechen schien, aufrecht zu erhalten, und es ist eine Thorheit, Luther darum zu tadeln. Vgl. die Berichte Collins und Bullingers in Zwinglis WW. IV, 178 ff. II, 3, S. 50. — Wir besitzen von Melanchthon ein Gutachten de Sacramentariorum doctrinae fundamento im Juli 1530 geschrieben und gerichtet gegen die Meinung Bucers, als sei zwischen Luthers und Zwinglis Anschauung mehr ein Unterschied der Worte als der Sache: C. R. II, 222 ff. Hier werden die Differenzen, namentlich in Bezug auf die locale oder illocale Praesenz des Leibes Christi scharf bezeichnet. Cingliani sentiunt corpus Domini tantum in loco esse posse. Idem corpus Christi non posse alicubi esse, nisi localiter, et valde contendunt, quod repugnet naturae corporis, alicubi esse non localiter. Item quod repugnet naturae corporis simul in diversis locis esse. Et propterea sentiunt, quod corpus Christi sit in loco certo circumscriptum in coelo, ita, quod simul nullo loco possit alibi esse et quod vere ac realiter distet a pane, nec in pane nec cum pane sit. Ergo manifeste fallit Bucerus, cum disputat, quod idem sentiant nobiscum. Nos enim dicimus, quod non sit necesse corpus Christi in uno loco esse. Item nos dicimus, quod simul possit in locis diversis esse, sive id fiat localiter, sive alio arcano modo, quo diversa loca personae Christi simul, tanquam unum punctum praesentia sunt. Ideo veram et realem corporis Christi praesentiam cum pane ponimus. Bucerus nunquam audet dicere, si

velit sententiam Cinglii aut Oecolampadii sequi, corpus Christi realiter esse cum pane, sine distantia geometrica. Wenn man sage, Christus sei gegenwärtig contemplatione fidei, so sei dies nichts Anderes als recordatio absentis — praesentiam tantum intelligi volunt de efficacia et spiritu sancto; nos autem requirimus non solum praesentiam potentiae, sed corporis. — Videtur autem mihi Bucerus insidias struere, cum dicit, nos nunc convenire: 1) quia negamus transsubstantiationem et dicimus manere panem; 2) quamquam dicimus, quod corpus Christi realiter adsit; tamen non dicit Lutherus adesse localiter, scilicet in aliqua mole, circumscriptione; sed illo modo, quo Christi persona seu totus Christus praesens est omnibus creaturis; 3) hinc argumentatur Bucerus: si Christi corpus adest illo modo, quo totus Christus praesens est omnibus rebus, sequitur, quod corpus Christi in aliquo loco positum sit localiter, et quod aliae res, quia habent loca dissita, tamen praesentes sint corpori, non realiter, sed adiective. Ita disputat, tantum imaginariam esse praesentiam. Sed Bucerus decipitur hac imaginatione, quia nunquam concedit realem et veram praesentiam. — Transsubstantiationem et corpus localiter in pane esse negamus. Illorum etiam opinionem reiicimus, qui corpus in pane, ut vinum in cantharo, vel ignis in candenti ferro continetur, esse dicunt. Sed tamen Christi corpus in coena vere adesse fatemur ac Christum praesentem corpus et sanguinem suum nobis manducandum et bibendum distribuere certo statuimus, eumque ad haec perficienda verbi ministerio ac corporis et sanguinis sui sacramento uti adserimus. — Corpus vero et sanguinem Christi sola et inscrutabili fide percipi dicimus (über den Sinn dieses

7*

fide percipi vgl. C. R. II, 770: quod [sacramentum] fide tantum possumus percipere, non etiam rationibus et persuasionibus humanis demonstrare), ut Cyrillus inquit, licet nec verba Chrysostomi reformidemus dicentis: o miraculum, o Dei misericordiam, qui cum patre sursum sedet, hora illa omnium tenetur manibus et dat se volentibus accipere et amplexari. — Utrinque fatemur, sacramenta tantum in vero usu sacramentorum rationem habere et sacramenta esse. — [38]) A. a. O. S. 223: Ipsi (Cingliani) simpliciter sic sentiunt, quod corpus Christi sit in coelo et non sit vel cum pane vel in pane realiter. — Nos docemus, quod corpus Christi vere et realiter adsit cum pane vel in pane. S. 225: Pactum etiam, per quod in pane et vino corpus et sanguis Christi nobis exhibentur, ibi adesse et cum illis solis confirmari credimus, pro quibus corpus illud traditum et sanguis pretiosus effusus fuit (mit Bezug darauf, dass nur in vero usu die Sacramente sacramentorum rationem habent.). Auch als Melanchthon hinsichtlich Bucers anderer Meinung geworden war und annahm, derselbe stimme mit Luther überein, berichtet er dies in der charakterischen Weise: C. R. II, 311 (25. August 1530): Bucerus scribit tibi περὶ δείπνου κυριακοῦ et vult accedere ad nostram sententiam. Sentit adesse corpus Christi in pane. — [39]) So z. B. in dem Unterricht der Visitatoren, C. R. XXVI, 65: „Beide Gestalt nehmen", „solche beider Gestalt reichen", „durch den gemeinen Gebrauch einer Gestalt"; und häufig in den Torgauer Artikeln, ebendas. S. 189: „Der erst Artikel von beider Gestalt des Sacraments". In der Augsburgischen Confession selbst Art. 22 (Müller S. 48). — [40]) Confutatio pontificia bei Hase p. LX: Decimus articulus in verbis nihil offendit,

quia fatentur, in eucharistia post consecrationem legitime factam corpus et sanguinem Christi substantialiter et vere adesse, si modo credant, sub qualibet specie integrum Christum adesse, ut non minus sit sanguis Christi sub specie panis per concomitantiam, quam est sub specie vini, et e diverso. Hinzugefügt wird dann später die genauere Bestimmung des Dogmas der Transsubstantiation. — Bei den Vergleichsverhandlungen zwischen den protestantischen und katholischen Theologen auf dem Reichstage zu Augsburg wird das Dogma von der Transsubstantiation als unverglichenes nicht erwähnt, vgl. C. R. II, 298 ff. Förstemann, Urkundenbuch II, 227 ff. — [41]) C, R. II, 110 ff. Zwei Missbräuche werden erwähnt, zuerst, „dass wider alle Schrift und Befehl Gottes, auch wider die päpstlichen Rechte das Sacrament getheilt, und allein der Leib oder das Brot ohne das Blut Christi oder den Kelch umgetragen wird, so doch Christus das ganze Sacrament zugleich zu gebrauchen eingesetzt hat"; zum Andern „sei das Sacrament nicht zu solchem Gebrauch eingesetzt, dass man damit einen solchen Gottesdienst anrichte, das anzubeten und dem zu dienen". — [42]) Apol. S. 164: Comperimus, non tantum romanam eeclesiam affirmare corporalem praesentiam Christi, sed idem et nunc sentire et olim sensisse graecam ecclesiam. Id enim testatur canon missae apud eos, in quo aperte orat sacerdos, ut mutato pane ipsum corpus Christi fiat. Desgl. wird von Vulgarius (Theophylact) eine Stelle angeführt, wo er sagt: panem non tantum figuram esse, sed vere in carnem mutari. Schlüsslich: haec recitavimus, non ut hic disputationem de hac re institueremus, non enim improbat hunc articulum Caes. Maiestas, sed ut clarius etiam perspicerent, quicumque ista legent, nos defen-

dere receptam in tota ecclesia sententiam, quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum his rebus, quae videntur, pane et vino. Et loquimur de praesentia vivi Christi, scimus enim, quod mors ei ultra non dominabitur (Rom. 6, 9). Der letztere Ausdruck, auf welchen Heppe verkehrter Weise sonderliches Gewicht legt (a. a. O. S. 67), enthält gar nichts specifisch Melanchthonisches, sondern ist lediglich hinzugesetzt in Berücksichtigung der Confutation, wo den oben Anm. 40 citirten Worten die Begründung beigefügt wird: alioquin in eucharistia Christi corpus esset mortuum et exsangue, contra S. Paulum, quia Christus, resurgens ex mortuis, amplius non moritur: Rom. 6. Vergl. den ersten Entwurf der Apol. C. R. XXVII, 285, wo es in noch bestimmterer Berücksichtigung der Confutation heisst: neque nos fingimus, mortuum corpus Christi sumi in sacramento, aut corpus exsangue, aut sanguinem sine corpore sumi, sed sentimus integrum et vivum Christum adesse in qualibet parte sacramenti. — [43]) C. R. II, 498 (Brief an Bucer, M. April 1531): De nostris negotiis nihil habeo quod scribam, nisi quod sperem, aliquando inter nos veram et solidam concordiam coituram esse; idque ut fiat, Deum oro; certe quantum possum, ad hoc annitar. Numquam enim placuit mihi haec violentia et hostilis digladiatio inter Lutherum et Cinglium. Melius illi toti causae consultum fuerit, si sinamus paulatim consilescere has tragicas contentiones. Apologia mea edita est . . . *περὶ εὐχαριστίας* pauca dixi, profecto non ut exularem hoc negotium, quod utrinque mallem consilescere, qui (quia?) non volunt *ἡγούμενοι* nostri convenire. Sed dabit Deus aliquando et in hac re ecclesiae suae pacem. — [44]) Es

kann fraglich erscheinen, welches der hier genannten Momente an erster Stelle zu nennen wäre. Es ist mir nicht unbekannt, dass Melanchthon den Dialogus Oecolampads, worin dieser im Gegensatz zu des Ersteren Sententiae veterum aliquot scriptorum de coena sacra die für die reformirte Anschauung günstig scheinenden Stellen aus den Kirchenvätern gesammelt hatte, noch während des Augsburger Reichstags vor Kenntniss der päpstlichen Confutationsschrift erhielt. Wie man aus dem Briefe an Luther vom 20. Juli 1530 ersieht (C. R. II, 217), machte die Schrift schon beim erstmaligen Lesen auf Melanchthon den Eindruck der Sorgfalt (Oec. scripsit contra me dialogum, ut mihi videtur accuratius, quam solet alioqui scribere); aber die Beschaffenheit der später erschienenen Apologie, mit ihrer Berufung z. B. auf Theophylact, während gerade darüber Oecolampad im Hinblick auf Melanchthons Citate in seiner Schrift (C. R. XXIII, 739) sich scharf zurechtweisend geäussert hatte (vgl. Galle S. 397 Anm.), und mit ihrer gesammten, oben charakterisirten Haltung, macht die Annahme unmöglich, dass schon damals Melanchthon in seiner Auffassung des kirchlichen Altherthums und des Dogmas überhaupt irre gemacht worden sei. — Hinsichtlich der politischen Verhältnisse genügt es, auf Ranke III, 247 ff. 281 ff. zu verweisen. — Ausserdem vergleiche man, was Bucer anlangt, dessen und Capitos Schreiben an Melanchthon C. R. II, 237 (vom 28. Juli 1530): At vero quod scribis, Zwinglium nolle videre verbis tantum dissidere, fatemur, sed cum iis, qui crassius, quam ut tu facere nobis videris, Christi corpus vel pani uniunt vel in panem collocant. Ipsum autem servatorem nostrum testamur, nos inter eius in coena praesentiam, quam ille

constare scribit contemplatione fidei et vos realem quidem sed non localem statuitis, aut nullum aut certe pertenue, quodque dum quaeritur evanescat, discrimen cernere. Hierzu die Aeusserung Melanchthons über Bucer am 25. August, oben Anm. 38 am Schluss. — [45]) C. R. II, 620. Der angeführten Stelle geht voran die polemische Aeusserung gegen Zwingli: Quorsum opus est, illas profanas opiniones, quod nusquam nisi in coelo sit Christus et quod sedeat uni affixus loco, spargere? Certe scriptura iubet invocare Christum. Fatendum igitur est, eum adesse vere et verbo et signo — eine Polemik, welche gerade den wesentlichen Fragepunct bei Seite lässt. — [46]) Man vergleiche zunächst das abschliessende Urtheil Melanchthons in dem Schreiben an Veit Dietrich nach Nürnberg, vom 23. April 1538, C. R. III, 514: Egoque ne longissime secederem a veteribus, posui in usu sacramentalem praesentiam et dixi, datis his rebus Christum vere adesse et efficacem esse. Id profecto satis est. Nec addidi inclusionem aut coniunctionem talem, qua affigeretur *τῷ ἄρτῳ τὸ σῶμα,* aut ferruminaretur, aut misceretur. Sacramenta pacta sunt, ut rebus sumtis adsit aliud. Nun verweist Melanchthon dem Empfänger des Briefs zunächst den Ausdruck unio hypostatica oder *σωματική,* dessen er sich bedient hatte. Hypostatica vocatur personalis unio... Nec tu hoc volebas, esse coniunctionem hypostaticam *τοῦ ἄρτου καὶ σώματος,* sed realem, ut est ferri et ignis in ignito ferro (utamur enim qualicumque similitudine) seu ut est vasis et potus. Ego vero, etsi, ut dixi, realem pono, tamen non pono inclusionem seu ferruminationem, sed sacramentalem: hoc est, ut signis positis adsit vere Christus efficax. Quid requiris amplius? Et huc decurrendum est tandem, nisi defen-

das illud, quod nonnulli iam dicunt, separatim tradi corpus et sanguinem. Id quoque novum est ac ne Papistis quidem placiturum. Error foecundus est, ut dicitur, multas quaestiones parit illa physica coniunctio, an separatim, an sint inclusae partes: quando adsint: an extra usum. Horum nihil legitur apud veteres. Nec ego, mi Vite, inveham has disputationes in ecclesiam eoque tam parce dixi in Locis de hoc negotio, ut a quaestionibus illis iuventutem abducerem. Habes in summa et κατηγωρικῶς, quid sentiam. Aehnlich hatte sich Melanchthon schon im Jahre 1534 in Bezug auf die Einigungsvorschläge Bucers geäussert, C. R. II, 787: Hodie egi cum Luthero de formula Concordiae, quam scis propositam esse a Bucero. Ait se eam probare, modo ut sic sentiat. Scis autem, qualis illa formula fuerit. Confitetur datis rebus illis pane et vino vere et substantialiter adesse Christum. Ego quidem nihil requirerem amplius. Dagegen tritt anderwärts die andere Seite, die Betonung der Gegenwart des Leibes und Blutes bestimmter hervor, am Meisten in dem Judicium Phil. Melanchthonis von dem Sacrament, gegen Ende des J. 1534, C. R. III, 800 ff.: „Darum schliesse ich, dass wahrhaftig mit dem Brot und Wein der Leib Christi und Blut, das ist wesentlich Christus, nicht figürlich sei. Hier sollen wir aber die Gedanken, so die Vernunft richtet, wegwerfen: wie Christus auf und niedersteige, sich ins Brot verberge und sonst ninder sei. Dies sind eben Gedanken wie des Zwinglens grobe Zweifel, da er Christum in einen Körper verschloss und dichtet, er müsse an einem Orte stecken, wie eine Kreatur. Dergleichen Gedanken soll man fliehen und bei den Worten bleiben, welche sprechen, der Leib sei da, denn Christus will uns damit

bezeugen, dass er wesentlich bei uns sei." Ebenso in dem Schreiben an Veit Dietrich vom 13. Febr. 1538, C. R. III, 488: De rixis illius, qui apud vos disputat de non levandis symbolis, locutus sum cum D. Luthero, qui tantum stomachabatur, moveri rem non necessariam. Sed meum consilium est, ut si fatetur, *τὸ σῶμα ὄντως παρεῖναι*, cogatur admittere elevationem. Si defendit *τὸ Κιγκλίου δόγμα*, vos credo hominem non feretis. — [47]) In der narratio Melanchthonis de Anabaptistis, quos in arce Leuchtenburg ex mandato principis interrogaverat, vom 19. Jan. 1536, C. R. III, 18 ff., heisst es zunächst: „Darum halt er (der Anabaptist), so er das Sacrament empfahet, dass ihm Christus sein Leib und Blut gebe und hänge sich an uns, dass wir wiederum an ihm hangen und in ihm leben. Er hat auch klar berichtet, er wolle nit diejenige Lahr halten, welche lehret, dass blos Brot und Wein seien und dass Christus nit gegenwärtig sei. Denn er halte wahrhaftig, so er das Sacrament empfahe, dass Christus gegenwärtig sei und damit wirke." Und in diesem Zusammenhange fährt nun Melanchthon fort: „Ich hab auch mit ihm disputirt de indignis, hat er auch gesagt, er sei nit dawider. Aber der grosse Missbrauch gefällt ihm nicht, dass die Leute zum Sacrament gehen ohne Besserung vor und nach" etc. Möglich, dass hier von der manducatio indignorum die Rede ist, indessen als gewiss möchte ich es nicht bezeichnen. — [48]) Schreiben an Brenz vom 12. Jan. 1535, C. R. II, 824: Ego me non facio iudicem et libenter cedo vobis, qui praeestis ecclesiae et veram Christi praesentiam affirmo. Non velim esse autor aut defensor novi dogmatis in ecclesia. *ὁρῶ δὲ πολλὰς τῶν παλαιῶν συγγραφέων μαρτυρίας εἶναι, οἳ ἄνευ ἀμφιβολίας ἑρμηνεύουσι τὸ μυστήριον*

περὶ τύπου καὶ τροπικῶς, ἐναντίαι δὲ μαρτυρίαι εἰσὶν ἢ νεώτεραι ἢ νόθοι. σκεπτέον δὲ καὶ ὑμῖν, εἰ παλαιᾶς γνώμης ὑπερασπίζετε. σφόδρα δὲ εὐχαίμην τὴν εὐσεβῆ ἐκκλησίαν ταύτην δίκην δικάσαι, ἄνευ σοφιστικῆς καὶ ἄνευ τυραννίδος. Am Schlusse heisst es: te oro, ut hanc epistolam in optimam partem interpreteris et lectam statim concerpas nec ulli ostendas. — [49]) Dass Melanchthon damals die synecdochische Erklärung der Einsetzungsworte vorgezogen habe, entnehme ich einer späteren Aeusserung während der Spannung mit Luther im J. 1544; C. R. V, 498 (Br. an F. Myconius vom 10. Octob. d. J.): Ego Luthero dixi, me semper defendisse synecdochen, cum panis et vinum sumantur, adesse Christum vere et nos sibi membra facere, nec extra usum ritus ullos habere sacramenti rationem. Arbitror ei satisfactum. Sed si intelligam non esse satisfactum, de migratione mihi cogitandum erit. — [50]) Luther (WW. 55, 73 ff.) verwarf gerade jene „Mittelmeinung, als dass sie sollten zulassen, es wäre der wahre Leichnam Christi dabei, und wir nachgeben sollten, es würde nichts gegessen denn Brot“, und schloss sein „Bedenken“ bekanntlich mit den Worten: „Und ist Summa das unsre Meinung, dass wahrhaftig in und mit dem Brot der Leib Christi gegessen wird, also dass Alles, was das Brot wirket und leidet, der Leib Christi wirke und leide, dass er ausgetheilt, gegessen und mit den Zähnen zerbissen werde“. C. R. II, 822 (Br. an Camerarius vom 10. Jan. 1535): Meam sententiam noli nunc requirere, fui enim nuncius alienae, etsi profecto non dissimulabo, quid sentiam, ubi audiero, quid respondeant nostri. Eine Stelle, die Löscher hist. mot. II, 32 fälschlich auf die Meinung Bucers, welche Melanchthon in Kassel ad referendum genommen, bezieht. —

[51]) Vorher schreibt Melanchthon z. B. an Veit Dietrich im April 1536, C. R. III, 65: Ego certis de causis malo eam rem extrahi. Nam si congressus iterum accendet discordiam et certamen, ut certe metuo, quid attinet properare hoc quidem tempore, voluntatibus alioqui exulceratis? Et tamen si gravis et vera deliberatio de hoc ipso articulo et de aliis quibusdam speranda esset, maxime expeterem conventum. Vgl. den späteren Br. an ebendenselben III, 70 und die Aeusserung an Hier. Baumgaertner III, 74. Nach Abschluss der Concordie III, 81 (Br. an J. Jonas vom 29. Mai): Meministi, nostram sententiam fuisse, ne quid ipsi statueremus, sed rem extraheremus et ad alios referremus. Magnae causae fuerunt mei consilii. Nam in utraque parte tanta est judiciorum varietas, ut existimem has actiones nostras incursuras in multorum reprehensionem. Et aulica judicia nosti. Sed cum bona gratia discesserunt hospites. Vgl. III, 89, 97. — [52]) C. R. III, 75 ff. Die wesentlichen Stellen: Confitemur iuxta verba Irenaei, constare Eucharistiam duabus rebus, terrena et coelesti. Itaque sentiunt et docent, cum pane et vino vere et substantialiter adesse, exhiberi et sumi corpus Christi et sanguinem. Et quamquam negant fieri transsubstantiationem nec sentiunt fieri localem inclusionem in pane, aut durabilem aliquam coniunctionem extra usum sacramenti: tamen concedunt sacramentali unione panem esse corpus Christi, hoc est, sentiunt porrecto pane simul adesse et vere exhiberi corpus Christi . . . Sentiunt porrigi vere corpus et sanguinem Domini etiam indignis et indignos sumere, ubi servantur verba et institutio Christi. Sed tales sumunt ad judicium. — [53]) C. R. III, 826: De coena Domini amplector formulam Concordiae hic factam. — [54]) Art. Schmalc. ed. Müller

S. 320. — [55]) C. R. III, 510. — [56]) Die im Texte aufgestellte Behauptung beruht auf der Zusammenfassung einer Reihe von Aeusserungen Melanchthons, von denen ich die wesentlichsten in der Kürze verzeichnen will. Zunächst solche, in denen Melanchthon die Ubiquität des Leibes Christi einfach ablehnt und nur von einer Ubiquität der Person reden will. Br. an Hardenberg vom 1. Sept. 1556, C. R. VIII, 835: Disputant Nestorianos esse, qui non fateantur *τὸ σῶμα πανταχοῦ εἶναι.* Hoc ne Papistae quidem unquam dixerunt. C. R. VII, 780 (an Osiander vom 1. Mai 1551): Tota antiquitas declarans hanc propositionem: Christus est ubique, sic declarat: Christus est ubique personaliter, et verissimum est, filium Dei, Deum et hominem habitare in sanctis. Sed antiquitas hanc propositionem reiicit: Christus corporaliter est ubique, et dicunt quamlibet naturam retinere sua *ἰδιώματα.* Et Augustinus et alii dicunt: corpus Christi esse in certo loco. Et Lutherus a me interrogatus de loco ad Rom. 8. si Christus in vobis est, dicebat, se sic intelligere ut antea scriptum est: si spiritus Christi est in vobis. Nec tamen Augustini dictum et similia: Christi corpus est in loco certo, pugnant cum his dictis: Christus est ad dextram patris, Christus est ubique, quia illa arcana exaltatio in regno et sacerdotio non est physica localitas, de qua physica localitate Augustinus loquitur . . . Cum sit una persona Christus et divina essentia et humana natura, liberrime in sanctis habitat juxta illam arcanam exaltationem, qua est ad dexteram patris. Vgl. ausserdem C. R. XV, 1271. IX, 387 u. a. m. Sodann solche Stellen, in denen sich Melanchthon direct über die Weise der Gegenwart Christi beim Abendmahl und über das Wesen des Sacramentes äussert, z. B. C. R. XV, 1112 (über die

Worte 1. Cor. 10, 16 *οὐχὶ κοινωνία τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ ἐστίν,* nach Ablehnung der Transsubstantiation): Remotis igitur abusibus dicamus de vero usu. Actio recitatur a Matthaeo, Marco, Luca et Paulo, quae sic fiat, sicut ibi describitur. Et sit primus finis, ut haec sumtio sit nobis tanquam pignus, quo confirmati credamus vere nos esse et fieri membra filii Dei et ablutos esse sanguine filii Dei. Atque ita statuamus nobis certissime dari remissionem peccatorum, non propter hanc sumtionem, sed propter filium Dei, qui fuit victima pro nobis et nunc regnat, colligit et sanctificat ecclesiam. Ita fit applicatio beneficiorum Christi propria fide et sumtione propria, non aliena oblatione sacerdotis, quia manifestum est, institutam esse sumtionem singulorum, sicut dicitur: accipite, manducate. Nec existimetur hoc spectaculum esse simile tragoediae Herculis aut Thesei, ut profani homines imaginantur, ubi mortuorum et absentium recordatio fit, sed v i v i t f i l i u s D e i e t r e g n a t e t v u l t a d e s s e s a c r a m e n t o i n h o c u s u i n s t i t u t o e t n o s s i b i t a n q u a m m e m b r a c o p u l a t e t s i n e u l l a d u b i t a t i o n e i b i e f f i c a x e s t i n i i s, q u i f i d e s u m u n t e t h a c c o n s o l a t i o n e s e s u s t e n t a n t. (Der Kommentar ist 1551 geschrieben). Ebenso vag ist die Darlegung in den Adnot. in evang. Matth. bei Erklärung der Einsetzungsworte C. R. XIV, 1106. Ausserdem vgl. die charakteristische Stelle über das Verhältniss von Taufe und Abendmahl C. R. VIII, 660 (1556): Sed interrogas, eodemne modo adest in baptismo et in coena filius? Respondeo: quod ad effectum attinet, adest divinitas eodem modo sonante evangelio et in usu sacramentorum, sed modus utcunque discerni potest. In baptismo adest filius ut ad regenerationem, in coena ut ad renati confirmationem seu nutricationem,

in qua testatur, se assidue in nobis ut in membris suis efficacem esse et nos facere sibi membra, sicut inquit: ego sum vitis, vos palmites. Ac loquor de praesentia in sumente. Nihil enim habet rationem sacramenti extra usum institutum. Removeo *ἀρτολατρείαν*. Eruditissime Paulus inquit: panis est *κοινωνία σώματος*, quo dicto affirmat: extra sumtionem panem non habere rationem sacramenti, sed in ipsa communicatione pignus esse, quo inserimur corpori Christi. — [57]) Melanchthon, welcher die manducatio indignorum noch in der von ihm verfassten Concordia Witeb. behauptet hatte, schweigt von jetzt an hierüber, und zwar auch da, wo dies Schweigen ohne Absichtlichkeit nicht erklärbar ist. Man vgl. zunächst sein Schreiben an Veit Dietrich vom 25. Oct. 1543, C. R. V, 208, wo er sich über Luthers Antwort auf die Zuschrift der evang. Christen in Venedig ausspricht. Luther (de Wette V, 565 ff.) hatte sehr bestimmt sich wider die Meinung erklärt, als empfange man zwar mit dem Munde Brot und Wein, aber nicht mit dem Munde sondern mit dem Glauben Leib und Blut, und hatte nachdrücklich betont, dass auch der Mund des Gottlosen Leib und Blut empfange. Hinsichtlich der Transsubst. äusserte er: de transsubstantiatione reiicimus inutilem et sophisticam disputationem, nihil morati, si quis eam alibi credat, vel non. Melanchthon bemerkt nun in Bezug hierauf: Sciebam horridius scripturum Lutherum, quam sentit. Quid enim opus fuit largiri etiam transsubstantiationem, quae est fons idolomaniarum non vulgarium. Potest autem in instituto usu retineri praesentia sacramenti rationi conveniens, etiamsi prorsus illa deliramenta tollantur de abiectione panis, de inclusione corporis perpetua in accidentia, ut si ligna in fornacem missa essent. Cohorresco quoties haec cogito

et attingo invitus. Miror tot saeculis homines doctos non cogitasse discrimen inter agens liberum et rem animatam. Christus tanquam agens liberum adest actioni institutae; post actionem non vult esse inclusus pani, non vult ibi se alligatum esse. Man sieht, was Melanchthon einwendet, trifft Luther nicht, und was er an Luthers wirklicher Meinung auszusetzen hat, verschweigt er. — Nirgend lag es näher, über die manducatio indignorum sich auszusprechen, als bei Erklärung der Worte 1. Cor. 11, 27 in dem 1557 geschriebenen Commentarius zu den Korintherbriefen. Aber was sich daselbst findet, ist nur dieses: Magnitudinem peccati in abusu coenae Domini describit, cum ait, abutentes reos esse corporis et sanguinis, i. e. contumelia afficere corpus et sanguinem Domini, sicut latrones crucifigentes Dominum contumelia eum afficiebant: C. R. XV, 1125. — Den zweiten Punkt, die Behauptung der Synecdoche anlangend, haben wir schon oben (Anm. 49) eine Aeusserung Melanchthons vom J. 1544 angeführt, wo er erklärt, dass er daran vesthalte. Man vergleiche ausserdem aus dem J. 1557 ein von Melanchthon und von Brenz, Andreae u. A. unterzeichnetes Iudicium de quaestione, an corpus Christi in coena sacra sumtum in ventrem descendat, IX, 277: Instituta est sumtio, in qua cum pane et vino vere et substantialiter adest filius Dei et testificatus hac externa sumtione, quod vere nos faciat sibi membra et sese et sua bona communicet . . . Nec fit conversio substantiae panis. Cum autem facta sumtione panis descendit in ventrem et alteratur, estque etiam cibus corporalis, desiit ratio sacramenti. Ideo omittatur ista absurda phrasis: corpus Christi vel Christum descendere in ventrem. Nec Lutherus ponit conversionem substantiae panis, sed ponit synecdochen,

videlicet sumto pane et vino vere sumi corpus et sanguinem Christi. Ad hanc synecdochen congruunt et Pauli verba, quae tantum de usu instituto loquuntur, panis et κοινωνία corporis, id est, quo nobis communicatur corpus Christi. Freilich finden wir daneben Aeusserungen, in denen Melanchthon vor Allem einschärft, man müsse bei dieser Frage die erudita antiquitas in Betracht ziehen und erzählt (Br. an Joh. Crato, vom 21. März 1559, C. R. IX, 785): Memini me Luthero ante annos 20 in itinere, cum placidior et hilarior esset, recitare veterum Graecorum et Latinorum dicta, quae expresse dicunt, panem et vinum συμβολὰ item ἀντίτυπα esse; item signum, item figuram. Cumque adderem, recentem errorem esse, ponere τοῦ ἄρτου μεταβολὴν καὶ μεταστοιχείωσιν (sic enim recentiores loquuntur) ibi ille haec verba subiecit: mirum esset, in ecclesia recenti potuisse tantum errorem tam diu haerere et tam late recipi. Und nun führt Mel. aus, wie jene tropische Auffassung bei Augustin, bei Tertullian, bei Origenes und Andern sich finde, und schliesst dann wiederum mit einer Empfehlung der antiquitas, cuius enarratio non est aspernanda, cum disseritur περὶ ῥητοῦ καὶ διανοίας. Aehnlich in dem Gutachten über den Heidelberger Streit IX, 963. — [58]) C. R. VIII, 841 (an Flacius am 5. Sept. 1556): Doctrinam confessionis numquam mutavi. IX, 371 (Formula consensus de articulis quibusdam controversis, scripta Wormaciae a Philippo Mel. a. 1557): De coena Domini retinemus confessionem Augustanam et Apologiam. IX, 386 (ebenfalls in Worms, am 1. Dec. 1557 geschrieben): neque discedere nos, neque discessuros esse a confessione nostra, Augustae exhibita a. 1530, nec mutare nos doctrinam eius confessionis nec mutaturos esse et reiicere nos dogmata cum ea pugnan-

tia. Quod eo censuimus necessario dicendum esse, ne calumniosae spargerentur fabellae, nos velle nova dissidia accendere; ebendies S. 387 wiederholt. — [59]) C. R. VIII, 903 (Br. an W. Hausmann vom 10. Nov. 1556): Formula concordiae de coena Domini olim hic facta est, quae non defendit papisticam ἀρτολατρείαν nec de praesentia Christi extra usum loquitur. IX, 626 (Ph. Melanchthonis Antwort auf die Weimarische Schrift, so wider die Frankfurt. Artikel gerichtet, vom 24. Sept. 1558): „Damit aber verstanden werde, dass nicht allein von geistlicher Niessung, die auch ausser dem Gebrauch des Sacraments geschiehet, geredt werde, ist dabei gesetzt, dass im eingesetzten Brauch der Herr Christus lebendig und wesentlich gegenwärtig sei. Diese Worte sind auch also zuvor gebraucht worden in der formula concordiae, die mit Bucero und Andern gemacht worden“. Zu den Schmalkald. Artikeln bekannte sich Mel. bei den Koswiger Verhandlungen im J. 1557, s. C. R. IX, 55 und später S. 319. Vgl. S. 618 (in der angef. „Antwort“ auf die Weimarische Schrift vom Jahre 1558): „Dass der Schmalkaldischen Artikel nicht gedacht wird, ist ungefährlich geschehen. Denn in des Reichs Händeln gemeiniglich nur die Confessio und Apologia genannt werden“. — [60]) Unter den überaus häufigen Stellen mögen wenigstens ein paar hier Platz finden. C. R. VII, 343 (Br. an Joh. Matthesius, vom 25. Febr. 1549): Certe imaginatio tota de transsubstantiatione, de conclusione corporis durabili cum pane, ut fornaci ligna includuntur, commentitia est. Longe est alia ratio sacramentorum, ut in ipsa actione spiritus s. adest baptismo et est efficax in baptismo, sic cum sumitur coena, adest Christus, ut sit efficax. VII, 876 (Br. an Val. Weigel vom J. 1551): Non igitur alligandus est

Deus ad panem et vinum extra usum, ad quem instituta est coena Domini. Et est merus furor fingere, quod dictis verbis a consecrante sic immigret corpus Christi in panem, ut ibi semper manere cogatur, sicut infusum vinum in cantharo manet, nisi rursus effundatur. — [61]) Forma protestationis, den Herren assessoribus et notariis zu Worms von den theologis zu Jena überreicht, vom 20. Sept. 1557, C. R. IX, 284 ff. Hier S. 290: „Zum Andern bedarf es nicht langer und weitläufiger Erklärung, was wir mit dem Namen Cinglianismi wollen verstanden haben. Denn wir hiermit begreifen allerlei Rotten und Secten, die sich wider die einfältigen Worte des Nachtmahls innerhalb dreissig Jahren gesetzt haben, sie kommen gleich her von Karlstadt, Zwingel, Oekolampadio, Calvino und Andern. Denn wiewohl die Sacramentschänder bekennen, dass unser lieber Herr und Heiland Jesus Christus im Nachtmahl, gleichwie die ganze Dreifaltigkeit in der Taufe, gegenwärtig und kräftig ist, so läugnen sie doch, dass denjenigen, so das Brot empfangen, wahrhaftig und wesentlich gegeben werde der Leib Christi, welcher von der Jungfrau Maria geboren, gekreuzigt, von den Todten auferstanden ist und nun zu der rechten Hand Gottes sitzet. Wir aber glauben und bekennen, wie die Wort unsers Herrn und Meisters J. Ch. lauten, dass, wie das Brot in der Administration des Nachtmahls nach der Einsetzung Christi gereicht und empfangen wird, auch der wahre und natürliche Leib, welcher für uns am Kreuz gelitten hat, gereicht und mit dem Munde empfangen werde. Dergleichen, wenn der Wein gereicht und getrunken wird nach der Einsetzung Christi, dass das wahre, natürliche Blut, welches unser Erlöser reichlich für uns vergossen hat, gereicht und mündlich

empfangen werde". Im Folgenden wird überall nur gesagt, dass dies „im Nachtmahl" geschehe, und es findet sich weder der Ausdruck „mit Brot und Wein" noch der Gebrauch von in, mit und unter. — [62]) In der „Widerlegung der vermeinten Entschuldigung der Prediger zu Bremen, gestellet durch etliche hierzu verordnete Theologen", vom J. 1583, wird bei Formulirung des Streitpunktes gesagt (fol. 31[a]): „Das ist der Hauptstreit, ob der wahre wesentliche Leib und das wahre wesentliche Blut Christi im h. Abendmahl wahrhaftig gegenwärtig sind und mit Brot und Wein wahrhaftig gegenwärtig gereicht, ausgetheilt und empfangen werden". Vgl. die Apologie des Concordienbuches vom J. 1583, fol. 136[b]: „und zwar wenn sie (die Gegner) lehrten, hielten und glaubten, dass der ganze Christus, Gott und Mensch nicht allein nach und mit seiner göttlichen Natur, sondern zugleich auch nach seiner menschlichen Natur oder mit seinem Leib und Blut in seinem Abendmahl, welches in seiner christlichen Kirchen allhie auf Erden gehalten wird, mit Brot und Wein wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig wäre, so wäre der ganze Hader gestillt und der Streit vertragen und aufgehoben." Man legte also lutherischerseits gar kein Gewicht auf das „mit" oder „in", trotzdem dass es nicht unbemerkt geblieben war, dass ersteres gebraucht wurde, um darunter desto besser die Abweichung von dem lutherischen Dogma verhüllen zu können: vgl. die Thesen von Mörlin und Stössel vom J. 1560 in der „gründlichen und wahrhaftigen Historia von der Augsburg. Confession" wider Ambrosius Wolff 1584, S. 436: „Wenn wir die Wörtlein „in, unter und mit dem Brote" brauchen und in der Kirche behalten, geschieht dies nicht der Meinung, dass wir Wortgezänk zu er-

regen begehren, sondern wir setzen solche Wörtlein denen entgegen, die uns für den wahren Leib Christi einen erdichten Leib geben und die sacramentliche Vereinigung hinwegnehmen und also durch das Wörtlein „mit" sich auf beide Seiten lenken." — [63]) C. R. XXVIII, 418. Es finden sich darunter Namen wie Bugenhagen, Sarcerius, Wigand u. A. Man vgl. darüber auch das ganz richtige Urtheil in der Historia von der Augsburg. Confession (gegen Ambrosius Wolff) p. 359: „Hat derhalben dazumal unter den Unsern Niemand, weder Obrigkeit noch Unterthanen, und weder Theologus noch Politicus denken können oder wollen, dass in obgedachter Repetition irgend etwas, so auf der Zwinglischen und Calvinischen Schlag gehen oder gezogen werden möchte, versteckt sein sollte". — „Das ist aber gleichwohl darneben wahr und kann nicht geläugnet werden, dass bei vielen guten Leuten dazumal allerlei Gedanken, Argwohn und Nachfrage erregt sein, was doch die Ursach sein müsste, dass in oft gemeldter Repetition die bekannten gemeinen lutherischen phrases und Reden, so bis daher in unsern Kirchen vom h. Abendmahl gebräuchlich gewesen, nicht auch geführet und gebraucht würden". Deshalb habe denn auch die Würtembergische Confession „eben das Stück, welches Philippus in oftgedachter Repetition allzukurz und dunkel gesetzt, alsbald deutlicher und mit diesen Worten erkläret: Von der Substanz des Abendmahls halten und lehren wir, dass der wahre Leib Christi mit dem Brot gegenwärtig sei, und werde, wie auch sein wahres Blut, im Abendmahl ausgetheilet, und wir verwerfen die, welche sagen, das Brot und Wein im Abendmahl seien nur Zeichen des abwesenden Leibes und Blutes Christi." — [64]) Vgl. die angef. Historia von der

Augsb. Conf. S. 482 ff., bs. 484. Es ist falsch, was Planck V, 2, 471 sagt, dass die Kalvinisten auf das Leichteste ihre Vorstellung in diese Formel hätten fassen können. Diese Vorstellung wird durch den „mündlichen Genuss des Leibes und Blutes Christi auch von den Scheinchristen" schlechthin ausgeschlossen. — [65]) A. a. O. S. 485. — [66]) Ich erinnere z. B. an die Censur der Pommerschen Theologen über das Torgische Buch, welche einerseits Melanchthon nicht fallen lassen wollten, andrerseits doch genöthigt waren zu bekennen, es sei nicht ihre Absicht, sich jener Schriften Melanchthons anzunehmen, in denen eine Abweichung von der rechten Sacramentslehre sich finde. Sie wollten hier mit Sem und Japhet ihren Mantel über des alten Noah Fehl decken, mit herzlichem Gebet, „dass Gott es ihm gnädiglich verzeihen möge": Heppe III, 148. — [67]) Dies die Tendenz der gesammten Ausführung § 9—34, unter nachdrücklicher und wiederholter Betonung, dass aus Luthers, des vornehmsten Lehrers der Augsburgischen Confession, Erklärung entnommen werden müsse, was der Augsburgischen Confession eigentliche Meinung und Verstand in diesem Artikel allezeit gewesen sei, § 34, cf. § 41. — [68]) S. D. 671. 111—128. — [69]) S. D. 670, 108—10. [70]) Art. Schm. 320, 5. — [71]) S. D. 670, 108. — [72]) S, D. 671, 113; vgl. 655, 44 ff. — [73]) Epit. 539, 7. — [74]) Gegen Kahnis, Zeugniss von den Grundwahrheiten des Protestantismus gegen Dr. Hengstenberg S. 28. — [75]) Vgl. Chemnitz, Exam. Conc. Trid. II, 139: Nec nostrum, Christo praescribere certum modum praesentiae corporis sui in coena, quem ipse verbo suo expresse, certo et manifeste non patefecerit, sed sufficit credere adesse ibi, exhiberi et accipi corpus et sanguinem Christi, modum

vero praesentiae ipsius sapientiae et omnipotentiae commendemus. S. 141: Andradius post mediocrem velitationem transsubstantiationem ponit inter illas res, quae nullis scripturae sacrae testimoniis aperte definitae et explicatae sunt. Nos igitur ad totam hanc disputationem recte accommodamus verissimum illud axioma, nihil pro articulo fidei ecclesiae proponendum esse, quod non ex manifestis, certis et firmis scripturae testimoniis aperte ostendi et probari potest. Es stehe sonach die Frage nach der Substanz des Brotes und des Weines, ob sie bleibe oder nicht, der andern Frage nach der vera et substantialis praesentia, exhibitio et sumtio corporis et sanguinis Christi an Wichtigkeit durchaus nicht gleich: S. 143. Et Lutherus semper dixit, se in tota hac disputatione magis spectare praesentiam corporis et sanguinis Christi in coena, quam praesentiam panis et vivi. Sed quia transsubstantiatio pro articulo fidei sub poena anathematis proponitur, necessario contradicendum est. De singulis enim, quae ad sacramentorum rationem pertinent, non aliter docendum et credendum est, quam verbum Dei nobis praescribit. Nec recipiendum est aliquid pro articulo fidei, quod ex certis, perspicuis et firmis scripturae testimoniis ostendi et probari non potest. Man nehme hinzu die oben Anm. 57 mitgetheilte Aeusserung Luthers. — [76]) S. v. Hofmanns Schriftbeweis II, 2, 241 und 242. — [77]) Chemnitz, Examen Conc. Trid. II, 143: Opinio etiam transsubstantiationis simplicitatem fidei portentosis et non necessariis labyrinthis quaestionum turbat, et ab eo, quod in coena Dominica praecipuum est, homines abducuntur, ut haereant in cogitatione et admiratione transsubstantiationis. Hierzu kam noch der weitere dogmatische Grund: Servatur etiam ita (bei der luth. Fassung) in eucharistia id, quod

ad substantiam omnium sacramentorum pertinet, ut scilicet duabus rebus constent, materia et forma, re terrena et coelesti. Verbum enim accedens ad elementum non annihilat elementum, sed facit sacramentum. — [78]) S. D. 671, 114. — [79]) S. D. 673, 123. — [80]) Ebrard, das Dogma vom h. Abendmahl II, 709 ff. — [81]) S. D. 671, 115—118. — [82]) Ueber den ersten Punct vergleiche man beispielsweise Zwinglis Auseinandersetzung über den Begriff des Sacraments überhaupt, de vera et falsa religione opp. III, 231: Sunt ergo sacramenta signa vel ceremoniae, quibus se homo ecclesiae probat aut candidatum aut militem esse Christi redduntque ecclesiam totam potius certiorem de tua fide quam te. In Beziehung auf die Taufe und das Abendmahl stellt sich alsdann die Aussage so: Quibus sic initiamur, ut altero nomen demus, altero victoriae Christi memores nos eius ecclesiae membra esse probemus. Accipimus in baptismo symbolum, quod vitam simus ad regulam Christi formaturi; coena Dominica damus experimentum, quod morte Christi fidamus, quum gratulantes et laeti adsumus in eo coetu, qui domino gratias agit pro beneficio redemtionis, quod moriendo pro nobis liberaliter dedit. Hinsichtlich des zweiten Punctes vgl. Zwinglis Unterrichtung vom Nachtmahl Christi II, 464; Auslegung der Schlussreden I, 252: „Das, so er mit jnen geredt, habend sy von lyblichem essen und trinken verstanden sin es fleisches und blutes, das aber sin meinung nit sye, sonder sin fleisch und blut söllind verstanden werden, wenn die seel gloubt, sy jr heil, pfand, wert und bezalung syn vor Gott. Das beschehe durch den geist gottes.“ Ad Matthaeum Alberum de coena Domini, III, 594: Ex quibus verbis clare discimus, carnem Christi non alia ratione cibum esse et spem humanae mentis, quam qua pro nobis ipse occisus est. Nam quod ex carne nascitur,

caro est. Caro igitur Christi comesa gignere aliud haud potest, quam carnem. Sed caro Christi pro nobis mortua eum, qui eius morte nititur, spiritualem facit, nempe Dei filium. Oecolampadii de genuina verborum Domini, hoc est corpus meum, expositione liber, bei Pfaff, Acta eccl. Wirtembergicae p. 63: Tantum erat dicere: ecce corpus, quod pro vobis traditur, animae vestrae cibus et panis erit. Sicut autem accipitis et comeditis panem: ita et corpus meum spirituali modo manducate, memoriam et gratiarum actionem mortis eius fideliter servantes. — [83]) Was wir an dieser Stelle aus der Form des Gegensatzes schliessen, kommt anderwärts nach der einen Seite direct zur Aussage: S. D. 661, 63: Ac pii quidem corpus et sanguinem Christi in certum pignus et confirmationem accipiunt, quod peccata ipsis sint certo remissa, et quod Christus in ipsis habitare atque efficax esse velit. Dass Luther schon in frühester Zeit so gelehrt und übereinstimmend mit ihm Melanchthon, darüber vgl. Kahnis, die Lehre vom Abendmahle S. 310 ff. Dieckhoff, die evang. Abendmahlslehre S. 225, 237. Unter den Späteren s. Quenstedt IV, 245: behauptet wird, dass Christus dato suo corpore et sanguine tanquam pignore et sigillo certissimo testetur, se singulis fide hoc sacramento utentibus applicare et obsignare beneficia sua etc. — [84]) Allerdings hatte Zwingli in seiner frühern Periode auch dies behauptet, die Mess sei des Opfers Christi ein Wiedergedächtniss und Sicherung der Erlösung, die uns Christus bewiesen hat: WW. I, 232. Dazu S. 252: „Noch hat Christus, damit das wesenlich testament begryflicher wäre, den einfaltigen sines lychnams ein spysliche gestalt ggeben, namlich das brot, und sines blutes das trinkgschirr oder trank, dass sie in dem

glouben mit eim sichtbaren handel versichret wurdind." Dieckhoff 441. Später nahm Zwingli diese Seite seiner früheren Lehre zurück, vgl. Dieckhoff S. 458 ff. Dagegen lehrte Calvin bereits so in der ersten Ausgabe seiner Institutio, Kahnis S. 394. Vgl. Consensus Tigur. bei Niemeyer p. 213: Huius rei non fallacem oculis proponi figuram dicimus, sed pignus nobis porrigi, cui res ipsa et veritas coniuncta est: quod scilicet Christi carne et sanguine animae nostrae pascantur. Letzte Ausg. der Instit. IV, 17, 1. — [85]) Allerdings sagt Calvin, Instit. IV, 17, 1 (fol. 279 a, Ausg. v. J. 1607): Corpus ergo, quod oblatum semel est in salutem nostram, iubemur accipere et comedere: ut dum huius fieri nos videmus participes, vivificae illius mortis virtutem certo statuamus in nobis efficacem fore. Ebendas. § 10, fol. 281 a: Omnino isthaec piis tenenda regula est, ut quoties symbola vident a Domino instituta, illic rei figuratae veritatem adesse certo cogitent ac sibi persuadeant. Quorsum enim corporis sui symbolum tibi Dominus in manum porrigat, nisi ut de vera eius participatione certiorem te faciat? Quodsi verum est, praeberi nobis signum visibile ad obsignandam invisibilis rei donationem: accepto corporis symbolo, non minus corpus etiam ipsum nobis dari certo confidamus. Aber im Consensus Tigur., Niemeyer S. 195, heisst es ausdrücklich: Praeterquam quod in sacramentis nil nisi fide percipitur: tenendum quoque est, minime alligatam ipsis esse Dei gratiam, ut quisquis signum habeat, re etiam potiatur. Nam reprobis peraeque ut electis signa administrantur; veritas autem signorum ad hos solos pervenit. Allerdings soll damit, wie gleich darauf bemerkt wird, nicht gesagt sein, hominum incredulitate labefactari Dei veritatem, quia semper vim suam retineant sa-

cramenta; sed non omnes Christi et donorum eius sunt capaces. Itaque ex Dei parte nihil mutatur; quantum vero ad homines spectat, quisque pro fidei suae mensura accipit. Der andere Punct, dass die sacramentale Gabe auch extra usum sacramentorum zu Theil wird, kommt unmittelbar darauf zur Sprache: Sic in coena se nobis communicat Christus, qui tamen et prius se nobis impertierat et perpetuo manet in nobis. Nam quum iubeantur singuli se ipsos probare, inde consequitur, fidem ab ipsis requiri, antequam ad sacramentum accedant. Atqui fides non est sine Christo. Ferner: utilitas, quam ex sacramentis percipimus, ad tempus, quo ea nobis administrantur, minime restringi debet: perinde ac si visibile signum, dum in medium profertur, eodem secum momento Dei gratiam adveheret. So zunächst hinsichtlich der Taufe. Et fieri interdum potest, ut sacrae coenae usus, qui in actu ipso propter incogitantiam et tarditatem nostram parum prodest, fructum deinde suum proferat. Wollte Jemand diese Sätze aus dem Consensus Tigur. um deswillen weniger gelten lassen, weil hier Calvin der Zwinglischen Anschauung zu viel nachgegeben habe, so kann man dem noch andere Zeugnisse aus Calvins Schriften beifügen: Henry II, Beil. 18, S. 129 (Brief an Bullinger vom 26. Juni 1548): Quod ergo illic figuratur, dicimus electis exhiberi: ne Deus fallaci spectaculo oculos deludere credatur. — Quae igitur sententiae nostrae summa est? Cum hic in terra panem et vinum cernamus, erigendas esse in coelum mentes, ut Christo fruantur. Ac tum praesentem esse Christum, cum supra huius mundi elementa ipsum quaerimus. Ausserdem vgl. Kahnis S. 408. — [86]) S. D. 672, 116, 117. — [87]) Vgl. im Allgemeinen Ebrard II, 412 ff. Es kommen insonder-

heit folgende Aeusserungen Calvins in Betracht: Confessio fidei de eucharistia vom J. 1537, bei Henry I, Beilage 5, S. 35: Spiritus etiam sui virtute (Christus) carnis suae vivificae nos facit participes, qua participatione in vitam aeternam pascamur. Ibid.: Spiritum eius vinculum nostrae cum ipso participationis agnoscimus, sed ita ut nos ille carnis et sanguinis Domini substantia vere ad immortalitatem pascat et eorum participatione vivificet. Hanc carnis et sanguinis sui communionem sub panis et vini symbolis in sacrosancta sua coena offert et exhibet omnibus, qui eam rite celebrant iuxta legitimum eius institutum. Instit. IV, 17, 19 (fol. 285 b): Caeterum his absurditatibus (der Ubiquität, Inclusion u. dergl.) sublatis, quidquid ad exprimendam veram substantialemque corporis et sanguinis Domini communicationem, quae sub sacris coenae symbolis fidelibus exhibetur, facere potest, libenter recipio: atque ita ut non imaginatione duntaxat aut mentis intelligentia percipere, sed ut re ipsa frui in alimentum vitae aeternae intelligantur. Confessio fidei de euchar. a. a. O.: Utcunque nos in hac mortalitate peregrinantes in eodem loco cum ipso non includimur aut continemur, nullis tamen finibus limitata est eius spiritus efficacia, quin vere copulare et in unum colligere possit, quae locorum spatiis sunt disiuncta. — [88]) S. D. 646, 2. — [89]) Instit. 1. Ausg., bei Henry I, 129: Docendi causa dicimus, vere et efficaciter exhiberi, non autem naturaliter. Quo scilicet significamus, non substantiam ipsam corporis seu verum et naturale corpus Christi illic dari, sed omnia, quae in suo corpore nobis beneficia Christus praestitit. — [90]) Vgl. den N. 85 erwähnten Brief an Bullinger: Vos in coelo Christum esse dicitis secundum humanam naturam. Fatemur et

nos idem. Coeli nomen loci distantiam vobis sonat. Id quoque libenter amplectimur. Christum scilicet locorum intervallo a nobis distare. Aus der oben angef. Stelle geht zugleich hervor, dass die Gegenwart Christi bedingt ist durch die erectio mentis in coelum. — [91]) Siehe insbes. Anm. 85. — [92]) Ebrard, das Dogma vom Abendmahl II, 413 ff. — [93]) Instit. IV, 17, 32. — [94]) Colloquium Mompelgart. Tubing. 1587, S. 279 vgl. mit S. 116. — [95]) Colloq. Momp. S. 45: „Die Ursachen aber, welche Gott als Werkzeug gebraucht, sind, so viel Gott belangt, zum Theil der Hirt (das ist der Kirchendiener, welcher Alles, was er bei diesem Handel thut, im Namen und auf Befehl Gottes handelt), zum Theil die Worte der Einsetzung, zum Theil die äusserlichen Zeichen und Ceremonien bei diesem Sacrament; aber soviel uns belangt, der Glaube, welcher als ein Geschenk von Gott eingepflanzt wurde". — [96]) S. D. 659, 59. Bereits Bullinger hatte die Gemeinschaft des Leibes Christi so gedeutet, vgl. Chemnitz, fundamenta s. coenae S. 53; Joach. Westphal, farrago confusanearum opinionum de coena Domini D 1. Später war diese Deutung von den Philippisten aufgenommen worden, vgl. die Antithesen auf dem Torgauer Convent vom J. 1574, insbesondere die zwölfte bei Hutter, Concordia conc. p. 197; Wigand, de Sacramentariismo fol. 412 a. — [97]) Vgl. S. D. 655, 42 ff. Insbesondere die Praefatio zum Concordienbuche S. 14: pios homines in negotio coenae dominicae ad nulla alia fundamenta quam verborum institutionis testamenti Domini nostri Jesu Christi deducendos esse. Chemnitz, Loci III, p. 166. Joh. Musaeus, Praelectiones in Epit. F. C. p. 255: Haec ut recte intelligas, observandum est ex praefatione F. C., quod quando de reali praesentia cor-

poris et sanguinis Christi sermo est, fundamentum unicum, cui fides nostra niti debet, sint verba institutionis: hoc est corpus meum, hic est sanguis meus; quod autem F. C. ex beato Luthero alia adducit argumenta, id accipiendum est non de fundamento realis praesentiae corporis in se spectatae, sed de fundamentis in ordine et respectu ad argumenta Calvinianorum, quibus illi realem corporis et sanguinis Christi praesentiam impugnant. — [98]) Vgl. Apologie des Concordienbuches fol. 128 b. Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 144 a sq., 150 b. Chemnitz Loci III, 166: Nachdem er es ausgesprochen, dass nur die Einsetzungsworte das Fundament des Dogmas seien, fährt er fort: Quod vero in hac controversia etiam de hypostatica unione duarum naturarum in Christo, de ascensione eius in coelum et sessione ad dexteram patris disputatur, non ideo fit, quasi fundamentum et sedem huius doctrinae in articulis illis constituamus; sed quia sacramentarii contra simplicem sententiam institutionis opponunt varia argumenta ex illis articulis, necessario in refutatione ostendendum est, propriam sententiam verborum institutionis non modo non everti per illos articulos, sed magis inde confirmari. — [99]) Syngramma Suevicum bei Pfaff, Acta eccl. Wirtemb. p. 179: Ut remissio peccatorum solius Christi est, sedentis ad dexteram patris, sed tamen verbo commendata est, ut in orbem per apostolos vocali voce et externe spargeretur, ita corpus et sanguinis solius Christi sunt ad dexteram patris sedentis, sed interim verbo, hoc est corpus meum, hic est sanguis meus, commendata sunt, ut pane et vino rebus externis distribuerentur. — [100]) Z. B. Apologie des C. B. fol. 138 b: „Setzen dagegen, der Herr Christus mache sich selbst in seinem

Abendmahl gegenwärtig durch seinen Geist et sistit se ad percipiendum. Wenn sie nun dies also meinten und verstünden, auch von der wahren, wesentlichen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, wie die Wort seines Testaments lauten, dass nämlich Christus sich selbst mit seinem Leib und Blut in seinem Abendmahl gegenwärtig machete, dass er empfangen würde, so wären wir der Sache fast einig. Aber das ist ihre Meinung gar nicht.“ Hiermit vgl. die Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 134 b: „Und erstlich ists unwidersprechlich wahr, dass man nicht forschen soll oder fragen de modo praesentiae, von der Weise der Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl. Denn weil Christus selbst die Weise der Gegenwart seines Leibes und Blutes im Abendmahl nicht offenbaret hat, sondern seiner Weisheit fürbehalten, ists nicht alleine vergebens, darnach forschen wollen, sondern kann auch ohne Fürwitz und Sünde nicht geschehen. Uns soll daran genügen, dass wir aus den Worten der Einsetzung diesen unfehlbaren Bericht haben, dass er seinen Leib für uns gegeben und sein Blut für uns vergossen im Abendmahl austheilen wolle, denn solches verspricht er selbst mit seinem wahrhaftigen und unbetrüglichen Munde. Wie aber oder auf was Weise er im Abendmahle seinen Leib und Blut austheile, weil ers nicht hat offenbaren wollen, sollen wirs auch zu wissen nicht begehren, sondern wie gesagt daran ersättigen lassen, dass er die Substanz seines Leibes und Blutes im Abendmahle gegenwärtig austheilt.“ — [101]) Ebendas. S. 177: Verbum fidei obiectum est, verbum fidei offert quidquid accipit aut credit. Vorher: Cum verbum Deum cum omnibus suis bonis fidei praesentem offerat, cur verbum non idem faceret in corpore et sanguine

Christi? S. 176: „Breviter fides, ut habet Deum praesentem, si credat in Deum, ita, si credat, corpus et sanguinem bibat, hoc est, credat, habere oportet corpus et sanguinem praesentia. Quis autem fidei (denn dass nicht fide wie bei Pfaff zu lesen, ergiebt sich aus der Ausg. des Syngramma Frankf. a. M. 1561, D 6 a) Deum praesentem facit (neque enim de ea nunc praesentia loquimur, qua Deus omnia implet, sed qua piis adest) nisi verbum? [102]) S. D. 670, 106. — [103]) S. D. 655, 44. — [104]) So z. B. Beza nebst den übrigen Schweizer Theologen auf dem Colloqu. Mompelg. p. 56 ff.: „Darnach so sagen wir, dass Gott also allmächtig sei, nämlich wenn wir sein Allmächtigkeit wie sie an ihr selbst ist bedenken, dass er dennoch nicht vermöge (actu) mit der That zu thun, was er nicht bei sich selbst beschlossen hat, dass er es thun wolle, oder was er einmal beschlossen hat, desselben Widerspiel zu thun. Die Ursache dessen ist dieses, nicht dass er nicht allmächtig sei, sondern darum, dass seinen Willen ändern und darum geändert werden, ist eine Anzeigung nicht der Gewalt und Macht, sondern der Schwachheit. Und gehört dem zu, der lügen kann. Unter diese Dinge zählen wir auch die unwandelbare räumliche Beschreibung des Leibes Christi. Denn Gott hat beschlossen, was er einmal angenommen hat, das wollte er nimmermehr zerstören. Welches aber geschähe, wenn er entweder vor oder nach seiner Verklärung zugleich an vielen Orten (wir wollen geschweigen an allen Orten) mit der Substanz seines Leibes sein könnte“. — [105]) Epit. 540, 10 ff. vgl. S. D. 667, 92 ff. Luthers grosses Bekenntniss vom Abendmahle, Erl. A. 30, 207 ff. — [106]) Die Apologie der C. F. spricht sich hierüber näher aus, vgl. fol. 149 b: „Es lehret auch das Con-

cordienbuch nicht, dass Christus mit seinem angenommenen menschlichen Leibe Alles also oder auf diese Weise erfülle, gleichwie die Gottheit selbst. Denn wenn das wäre, so müsste der Leib Christi in die Gottheit selbst oder in ein unendliches Wesen verwandelt sein, da das Concordienbuch ausdrücklich nein zu saget, sondern das bekennt es mit Luthero, dass, weil Christi Leib mit der Gottheit des Sohnes, die Alles im Himmel und Erden erfüllet, persönlich vereiniget, wenn er sich der Herrlichkeit, so aus derselbigen persönlichen und unzertrennlichen Vereinigung mit der Gottheit entstehet und erfolget, gebrauchen will oder gebrauchen thut, dass er von wegen derselbigen persönlichen und unzertrennlichen Vereinigung auch allen Creaturen gegenwärtig sei und sein könne, oder aber ihm alle Creaturen gar viel durchläuftiger und gegenwärtiger machen und haben, denn als da er mit seinem Leibe durch versiegelten Grabstein und verschlossene Thüre gegangen etc., und nach derselben Weise oder von wegen derselben persönlichen Vereinigung viel mehr und Höheres mit seinem Leibe thun und ausrichten könne als das Vorige ist". Es bleibt also auch hier bei der blossen Bestimmung der Möglichkeit, und zwar mit Zugrundelegung des 3. modus, und wird nachträglich betont, es sei dies gar nicht die Frage, nach welcher Weise der Leib Christi im Abendmahle gegenwärtig sei, und sollten andere Weisen damit nicht ausgeschlossen sein: fol. 151 a. Aber allerdings wird die dritte Weise als Möglichkeitsgrund zuletzt bestimmt hervorgekehrt: „Weil nun der ganze Christus, wahrer Gott und Mensch, in seiner unzertrennlichen Person Alles erfüllet und wahrhaftig ist, und das halten will und kann, was und wie ers hat zugesaget, so kann und will er auch

in seinem Abendmahle überall, an allen Orten und Enden, wo dasselbige bei seiner Christenheit laut seines Wortes gehalten wird, mit seinem Leibe gegenwärtig sein und denselbigen austheilen und geben Allen, die das gesegnete Brot empfahen. Denn also hats Christus selbst definirt und versprochen". Anders Hutter Explic. libri chr. Conc. p. 633, welcher meint: Profecto cum Christus corpore suo secundo isto modo potuerit esse citra dimensionum et locorum conditiones, in lapide et foribus clausis, ita quidem ut non mensurarent ipsum aut comprehenderent, nihil certe prohibet, quominus eodem definitivo modo possit etiam esse in pane coenae, vel pani in coenae usu definitive adesset. Näheres über die tres modi τοῦ εἶναι ποῦ, den localis et circumscriptivus, den definitivus und den repletivus, wie davon in den Schulen gehandelt zu werden pflegte, ebendas. p. 620 ff. Schon die Scholastik liess Christum diffinitive (definitive) in der Hostie sein, vgl. Dieckhoff S. 104 ff. Dagegen recurrirt Chemnitz de duabus naturis in Christo p. 197 auf den dritten modus, aber ebenfalls nur um das Seinkönnen des Leibes Christi an allen Orten zu begründen. — 107) S. D. 673, 121. — 108) S. D. 673, 122. — 109) Falsum crimen est, sagt die Admonitio Neostad. p. 107, quod fides praesentiam Christi in coena efficiat. Se praesentem nobis Christus ipse facit suo spiritu et omnibus in verbo et sacramentis suis sese offert ac percipiendum sistit: sed fides oblatum sibi admittit et accipit sibique applicat, ut non tantum aliis sed etiam sibi praesens sit, sicut ait Dominus: ecce sto ad ostium et pulso, si quis audierit vocem meam et aperuerit ostium, ingrediar ad eum et coenabo cum eo et ipse mecum. Idem Deus, qui offert, etiam efficit, dat et praestat beneficia sua; fides nihil istorum facit, sed tantum oblata

et data accipit. — [110]) Admonitio p. 287: Nihil autem agunt dicentes: infidelitas utentium non potest irritam facere institutionem divinam, non est enim Christi institutio, ut ipsius corpus in pane sit, aut edatur oraliter a piis et impiis, sed ut illi communionem sui corporis habeant, qui sumunt panem et poculum hoc ad recordationem ipsius, quae est fides et gratitudo, sicut eodem modo de baptismo dicitur: qui crediderit et baptizatus fuerit, servabitur. Non ergo irrita fit veritas divina, quando hoc non fit, quod Deus nunquam promisit. Vgl. oben N. 85. — [111]) Vgl. die Aeusserung Bezas S. 49, N. 94. — [112]) Die Beschuldigung, dass von Etlichen die Worte der Einsetzung in der Handlung des Abendmahls unterlassen werden, wird von der Admonitio p. 101 als unbegründet zurückgewiesen: Nos neque novimus quemquam ad nos attinentium, qui id fecerit aut faciat, neque si quisquam fecit aut facit, ecclesiis nostris et earum ministris factum probatur: ut patet inspicientibus nostrarum ecclesiarum ordinationes. Worauf die Apologie erwidert fol. 132 a: „Zum Vierten wollen sie nicht geständig sein, dass Etliche aus ihren Gesellen in Haltung des Abendmahls die Wort der Einsetzung gar ausgelassen. Nun ist aber solches vor dieser Zeit in gedruckten Schriften durch Joach. Westphalum Hambergensem vor der ganzen Christenheit, wie ihnen nicht unbewusst, ausgeführet, wenn und wo es geschehen, dabei wirs nachmals bewenden lassen“. Die Defensio Admonitionis fol. 204b meint, da die Apologia nicht, wie die Adm. dies gefordert, die Namen derer, welche die Einsetzungsworte bei Seite gelassen, nenne, sondern ad testimonium cuiusdam Joach. Westphali Hamb., hominis, ut apparet, maledici, sich berufe,

so sähe man nicht, quid opus sit plura de manifesta calumnia disserere. Die betreffende Schrift Westphals kenne ich nicht und muss daher die Richtigkeit der Beschuldigung dahin gestellt sein lassen. Hutter, libri chr. Concordiae explicatio, bemerkt p. 679: Et demonstravit Joachimus Westphalus publico scripto, verba recitationis a sacramentariis in actione coenae prorsus fuisse seposita, secundum consilium Schwenckfeldii, qui censuit, verba Christi: hoc est corpus meum, penitus ex oculis esse removenda: propterea, quod spiritualem sensum impediant. — [113]) S. D. 673, 123—25. — [114]) Vgl. Calvins Instit. IV, 17, 40 (fol. 290a, A. v. J. 1607): Porro quemadmodum sacrum hunc panem coenae Domini spiritualem esse cibum videmus, suavem et delicatum non minus quam salutiferum piis Dei cultoribus, cuius gustu sentiunt Christum suam esse vitam . . ., ita rursum in nocentissimum venenum omnibus vertitur, quorum fidem non alit et confirmat, et quos ad confessionem laudis charitatemque non excitat. Non enim aliter ac cibus corporalis, ubi ventrem offendit vitiosis humoribus occupatum, ipse quoque vitiatus et corruptus nocet magis quam nutrit: cibus etiam hic spiritualis, si in animam inciderit malitia nequitiaque pollutam, maiore illam ruina praecipitat; non suo id quidem vitio, sed quia pollutis et infidelibus nihil est mundum, quamlibet alioqui sanctificatum Domini benedictione. — [115]) Vgl. Admonitio Neost. p. 283: Quod sola fide perficitur, in eo non habet locum, qui est sine fide. Cibus animae non comeditur ore corporis, neque ab iis, qui non habent os animae, quod est fides. Ibid. p. 284: Quod dicunt, Christum etiam judicare et damnare infideles, id non facit manducatus sed contemtus et repudiatus. Bemerkenswerth, weil an die obige

Stelle aus Calvin erinnernd und doch von ihr verschieden, zugleich die allerdings vorhandene Unklarheit in diesem Puncte zeigend, ist eine Aeusserung Bezas gegenüber Andreae, Colloq. Mompelg. p. 248: „Ich gebe zu, dass das ganze Sacrament werde angeboten, nicht allein den Gottseligen, sondern auch den Gottlosen. Aber von den Gottlosen werde es nicht ganz empfangen, sondern allein die äusserlichen Zeichen, welche gerichtet und verdammt werden. Gleichwie ein kranker Mensch, der da höret, dass man ihm ein Arzenei zubereitet, wenn man ihm dasselbig gleich darbeut, er aber entweder nimmts nicht, oder giebt es gleich wieder von sich; einem solchen Menschen ist diese Arzenei nicht nützlich, sondern der Kranke stirbt: also wird wohl der Leib Christi den Gottlosen dargeboten mit dem Brot, weil sie aber mit wahrhaftigem Glauben solchen Leib nicht empfangen, sondern treiben und werfen ihn von sich, nehmen sie ihnen selbst das Gericht und sterben geistlich". Gedrängt von der Parallele des göttlichen Wortes, welches durch die Ohren ins Herz empfangen werde und das Herz der Gottlosen nage, äusserte Beza p. 247: „Das Wort Gottes, oder vielmehr der Schall allein Gottes Worts, kommt in den Gottlosen nicht weiter, denn in ihre Ohren, aber in ihr Herz steigt es nicht hinab. Denn wo sie das mit dem Herzen annähmen, so würden sie auch selig". — [116]) Corp. Ref. III, 80: Omnino tria genera hominum sacramenta sumere possunt. Quidam qui omnia hic contemnunt et rident, qui prorsus impii sunt, nec quidquam Domino credunt, hi nihil quam panem et vinum agnoscunt et sentiunt, eoque nec amplius percipiunt, quia pervertunt verba et institutionem Domini. Alii verbis hic Domini porrigentis corpus suum credunt eaque fide sa-

cramentum accipiunt, ut simul rem sacramenti accipiant, nec tamen donum hoc Dei digne perpendunt. Hi ea indignitate reos se faciunt corporis et sanguinis Domini, quae tamen sumere volunt et sumunt, quia verba et institutionem Domini amplectuntur . . . Tertii sunt, qui non credunt tantum institutionem Domini et accomodant se illi sacramenta sumendo, sed simul viva fide omnia expendunt, considerant et amplectuntur, indeque virtutem huius cibi solide percipiunt. So war es freilich nicht gemeint, wenn man in Wittenberg Bucer und Capito aufgefordert hatte, „sie sollten vorsichtig und gemächlich in ihren Kirchen die Gegenlehre hinwegnehmen" „Wenn auch diese Rede (die Gottlosen empfahen den wahren Leib Christi) bei den Ihrigen und Unverständigen für unleidlich geachtet wurde, sollten sie dieweil das Wort brauchen, das Paulus braucht, nämlich die Unwürdigen, und doch die Sache an ihr selbst recht erklären, oder sollten für das Wort gottlos brauchen das Wort ungläubig": Vgl. den Brief des Myconius an V. Dietrich in der gründl. Historia von der Augsb. Confession gegen Ambros. Wolff, p. 227. — [117]) An die Lehrweise Bucers schlossen sich z. B. Aretius und Petrus Martyr an, vgl. Hutter, Expos. F. C. p. 682. — [118]) So die Admonitio Neost. p. 108: Dignitas et indignitas et utriusque effectus in usu coenae duplex est. Alia est dignitas personae, quae est fides, seu imputata per fidem Christi justitia. Quicunque hanc habent, digni sunt convivae et omnes sumunt hanc escam ad vitam aeternam. Indignitas personae est infidelitas: qua laborantes indigni sunt hac mensa et sumunt sibi judicium et damnationem aeternam. Alia est dignitas tractationis, quae locum habet in solis fidelibus et est vera reverentia, interna et externa, ignoscentia, dilectio,

seria peccatorum deploratio et resipiscentia, meditatio beneficiorum Christi et gratiarum actio, et vitatio scandalorum omnium. Harum autem rerum in impiis privatio seu absentia, in piis autem negligentia et frigidior sensus, exploratio et exercitium est indignitas tractationis, quae semper quidem in personas indignas, aliquando vero etiam in dignos convivas cadit, qui etsi edant revera panem Domini et panem Dominum ac proinde edunt salutem aeternam, immunes ab iudicio aeterno: tamen edunt sibi iudicium temporale, hoc est offendunt Deum et castigationibus variis in hac vita revocantur ad emendationem horum peccatorum. Possunt enim etiam fideles peccare et saepe peccant hoc genere negligentiae et securitatis, et licet salus eorum aeterna non fiat irrita, tamen in hac vita duriter castigantur. Man glaubte dies aus 1 Cor. 11. entnehmen zu können. Vgl. die Defensio Admonitionis fol. 219 a ff. — [119]) Selneccer, libellus brevis et utilis de coena Domini, Lipsiae 1561, D8b ff.: Nominantur autem indigni non Turci, non Judaei, non alii qui alieni sunt a doctrina christiana, nec de mure rodente panem dicitur, sed indigni intelliguntur, qui sunt in externa congregatione Christianorum, seu in coetu vocatorum, in quo multi sunt non renati, hypocritae et impii ac securi homines, qui tamen externa professione fidei consentiunt. De his igitur quaestio est, quid accipiant et manducent, quando in ecclesia Christi secundum institutionem Christi accedunt ad sacram *σύναξιν*. Ebenso Martin Chemnitz, repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis et sanguinis Domini in coena, Lipsiae 1561, p. 196: Non autem quaestio hic est de mure rodente panem, nec de Turcis, Judaeis et aliis, qui a religione christiana manifeste alieni sunt. Christus enim dedit discipulis suis, inter quos etiam Ju-

das erat, externa professione. Et Paulus dicit, unum corpus multi sumus, nam omnes ex uno pane participamus. Loquitur autem de externa congregatione visibilis ecclesiae, in qua multi sunt non renati, qui tamen externa professione fidei consentiunt. Desgleichen Joh. Marbach, christlicher und wahrer Unterricht von den Worten der Einsetzung, Strassburg 1565, S. 51, S. 584 ff., während er sonst den Empfang des Leibes und Blutes auch von den Ungläubigen und Heuchlern energisch behauptet S. 567 ff. Indessen bewirkte der Gegensatz gegen die Philippisten, welche jenen Unterschied zum Nachtheil der Objectivität des Sacraments zu verwenden schienen, eine Umstimmung der Lutheraner auch in diesem unverfänglichen Puncte, vgl. Wigand de Sacramentariismo fol. 391 b ff.: Collatio de opinione Eberi in libro recens edito de coena sacra, anno Domini 1563. Hier werden die Gründe Ebers (sacramenta extra usum a Christo institutum non sunt sacramenta. Sed ἄθεοι prorsus extra usum a Christo institutum coena utuntur. Ergo in ipsorum usu non datur ipsis verum corpus; oder: illis tantum in sacra coena datur corpus et sanguis Christi, quibus ipsa coena est instituta, destinata et proposita. Sed tantum discipulis Christi, non ἀθέοις et Epicuraeis est s. coena proposita. Ergo etc.) widerlegt und dagegen bestimmt fol. 395 b: Quod omnes homines sumentes coenam Domini tali modo, ut ad ipsos sonet vox Christi: accipite, edite etc., materiam sacramenti, hoc est, panem et corpus, vinum et sanguinem Christi accipiant. Ebenso Musaeus, praelectiones in Epit. F. C. p. 362 gegen Eber: Etsi vero certum sit, ad usum coenae dominicae eos non esse admittendos (qui extra ecclesiam sunt, velut Turcae etc.), tamen si contingat, ut vel Turca vel Judaeus . . . ad coenam acce-

dat, non dubitamus asserere, quod ille etiam corpus Domini edat et Christi sanguinem bibat, sed ad iudicium. Andere wie Quenstedt IV, 250 äussern sich nicht weiter darüber, indem sie sagen: distingue inter eos, qui sunt extra ecclesiam, ut sunt Turcae, Gentiles etc., et hi ad s. coenam non sunt admittendi, quia sacramenta sunt bona ecclesiae, et inter illos, qui in ecclesia degunt. — [120]) Apologia d. C. F. fol. 139b: „Wenn es sollte wahr sein, dass die Gläubigen von wegen ihrer Unvollkommenheit schuldig würden an Leib und Blut des Herrn zur zeitlichen Strafe, welcher Mensch könnte dann durch den Brauch des Abendmahls seinen Glauben stärken? Welches christliche Herz könnte gewisslich glauben, dass ihm da die gnädige Vergebung der Sünden mitgetheilet würde, und dass es dem himmlischen Vater um Jesu Christi willen angenehm und gefällig würde? — Summa, dieses Abendmahl nach St. Paulus Lehr hat nur zweierlei Gäste, Gläubige und Ungläubige, Würdige und Unwürdige. Die Gläubigen empfahen es nur zur Seligkeit, und wissen, dass ihnen um Christi willen alle ihre übrige Schwachheit und Gebrechlichkeit vergeben und nicht zugerechnet wird. Zweifeln auch nicht, dass sie ihrer unvollkommenen Tractation oder Brauchs wegen weder ewiger noch zeitlicher Strafe schuldig oder mit dem reatu corporis et sanguinis Christi belegt werden.“ — [121]) S. D. 674, 126, 127. — [122]) Dass Melanchthon dieser Unterstellung sich schuldig machte, sahen wir schon oben. In späterer Zeit fasste man den Vorwurf z. B. so: Haec ceremonialis adoratio, directa ad locum panis, quae sine dubio est idololatrica, stat necessario stante corporali praesentia Christi in pane. Und eben deswegen sei den Lutheranern nicht möglich, die adoratio pontificia

von sich abzuweisen, cum dicunt non panem sed se Christum adorare; hoc enim et Papistae dicunt: Admon. Neost. p. 320 sq. — [123]) Chemnitz Examen Conc. Trid. II, 150: Quaedam extra controversiam sunt, quae non invitus concedo. Nam Christum Deum et hominem esse adorandum nemo nisi Arianus negat. Et quidem etiam humanam eius naturam propter unionem cum divinitate esse adorandam nemo nisi Nestorianus in dubium vocat. p. 151: Christum igitur Deum et hominem, in divina et humana natura, in actione coenae Dominicae vere et substantialiter praesentem in spiritu et veritate adorandum nemo negat, nisi qui cum Sacramentariis vel negat vel dubitat de praesentia Christi in coena . . . Quod si haec conceduntur, quid igitur, inquies, in hac quaestione de cultu et veneratione eucharistiae in controversia positum est inter nos et inter Pontificios? Respondeo: tria potissimum sunt huius controversiae capita. Primum dicunt ipsum sacramentum eucharistiae, seu totum illud, quod a Domino ut sumatur institutum est, esse cultu latriae adorandum. Atqui eucharistia secundum dictum Irenaei constat duabus rebus, terrena et coelesti. Essent igitur etiam terrena elementa panis et vini cultu latriae adoranda, quod a manifesto idololatriae seu ἀρτολατρείας crimine excusari et defendi nullo modo posset. — Nec alliganda aut affingenda est adoratio Christi ad elementa panis et vini: neque enim in illis localiter inclusus continetur, sed panem coenae reverenter sumamus: ipsum vero Christum in coelesti maiestate sua, supernaturaliter in coena praesentem, in adorando intueamur. Secundo, quando Pontificii de cultu, adoratione et veneratione disputant, non principaliter haec respiciunt, ut in actione coenae Dominicae sive in usu eius divinitus instituto Christus Deus et

homo in spiritu et veritate adoretur, sed sicut Canon VI. diserte ostendit laborant instituere et stabilire adorationem panis extra usum seu extra illam actionem, quam Christus in institutione ordinavit et mandavit: quando scilicet panis in processionibus circumgestatur et in repositione includitur, ut tunc populo adorandus proponatur. Dahingegen die sacramentale Gegenwart Christi nur bei stiftungsgemässem Brauch des Sacramentes angenommen werden darf. Tertio de ipsa etiam adoratione, cultu et veneratione Christi in eucharistia, quid sit aut in quo consistat, controversia est inter Pontificios et nos. Man müsse evangelischerseits protestiren gegen das Gewichtlegen auf den äusseren Cultus und die angebliche Verdienstlichkeit desselben. — [124]) Cf. die oben N. 122 angef. Stelle aus der Admon. Neost.; ebendas. p. 320: Ac sane posita Christi praesentia corporali in pane tam non potest ei negari honor adorationis in pane, quam non poterat ei negari a Thoma stanti coram ipsius oculis in conclavi, cum procidens exclamabat: Domine mi et Deus mi. Si enim constaret ex verbo Christi, ipsum in pane vel ad panem hunc adesse corporaliter, necessario conversis illuc animis et gestibus externis reverentia Deo debita ipsi exhibenda foret, non minus quam si videremus eum coram nobis stantem, sicut Thomas et Stephanus. — [125]) Luther hatte sich zu den überlieferten Bräuchen der Elevation und Adoration gleichmässig so gestellt, dass er, die katholischen Missbräuche abgerechnet, die christliche Freiheit dafür in Anspruch nahm. Vgl. Erl. Ausg. 55, 311: „Was aber anbelangt das Nachlassen, das Sacrament aufzuheben, mögen sich E. F. G. damit trösten, dess ich mich tröste, dass die Ceremonien nicht Artikel des Glaubens sind . . . Darum ich nichts anders hierin thue, denn so die Ceremonien

stehen, so stehe ich mit (wo sie nicht gottlos sind), wo sie fallen, so falle ich mit. Denn die Ceremonien sind uns unterworfen und nicht wir den Ceremonien, ohne wo es die Liebe fordert, der wir unterworfen sind (Br. vom 25. Mai 1541). Ebenso Bd. 56, 30. Melanchthon über die Gründe, weshalb Luther die Elevation abgeschafft habe in einem Br. an. Melchior Junius vom 25. Nov. 1553, C. R. VIII, 177 ff. Ueber die Adoration Luther vom Anbeten des Sacraments 1523, Erl. A. 28, 410. „Derhalben sagen wir nun, dass man die nicht verdammen noch Ketzer schelten soll, die das Sacrament nicht anbeten, denn es ist nicht geboten und Christus nicht darum da, gleichwie wir lesen, dass die Apostel nicht haben angebetet, sintemahl sie zu Tische sassen und assen. Wiederum soll man die auch nicht verdammen und Ketzer schelten, die es anbeten. Denn wiewohl es Christus nicht geboten hat, so hat ers doch auch nicht verboten, sondern hats oft angenommen. Frei, frei soll es sein, nachdem du Andacht und Gelegenheit hast. Darum alle beide sträflich sind, die auf diese zwo Seiten weichen und sich darüber zanken und untereinander verdammen und beide der Mittelstrassen fehlen.“ Vgl. 53, 228. — Nachdem aber einmal die der evangelischen Lehre nicht conformen Bräuche in Wegfall gekommen, nahm die lutherische Theologie zur Frage nach der Adoration die Stellung ein, wie sie in der oben Anm. 123 citirten Aeusserung von Chemnitz vorliegt, vgl. Gerhards Loci X, 353 ff., so zwar, dass man man jede Anbetung, welche auf die Elemente gerichtet wäre, auch unter der Beschränkung quatenus Christum continent und in ipso usu sacramentali verwarf, und dabei verharrte: Christus suo corpore et sanguine vere et substantialiter nos pascens adorandus est,

symbola autem externa reverenter ut organa rerum coelestium sunt tractanda. Olearius in der Fortsetzung von Carpzovs Isagoge in libr. symb. p. 1458 eignet sich die Formulirung von Hoepfner an, de coena part. II, p. 236 sq., wo dieser zeigt, quod Christus in coena praesens recte adoretur, interna adoratione, ita tamen, ut nequaquam adorandus sit 1) cum pane et vino, 2) neque in pane et vino, 3) neque per panem et vinum, 4) neque coram pane et vino. Externa vero adoratio sive genuflexio in coena s. in se manet adiaphora. — [126]) Vgl. Hutters Explic. libr. chr. Conc. p. 683 ff. Wir haben kein Interesse, dieses Gebiet des Streites näher zu beleuchten. — [127]) Auf die Entgegnung der Admon. Neost. p. 109, quod quidam ex his ipsis libri Concordiae fabricatoribus iam pridem scripserint et dixerint, corpus Christi verum non tantum oraliter, sed etiam labialiter, dentaliter et lingualiter comedi, erwidert die Apologia fol. 142a, es gehe dies das christliche Concordienbuch nichts an, sie nehmen sich dessen auch nicht an, mögens mit denen ausfechten, welche also geschrieben haben sollen. Und wenn die Admonitio auf die Stelle im grossen Bekenntniss Luthers vom Abendmahl hinwies, wo dieser die dem Berengar aufgedrungene Formel billigt, Christi wahrhaftiger Leib werde mit den Zähnen zerdrückt und zerrieben (Erl. A. 30, 297, Admon. 109), so konnten die Apologeten nur dies geltend machen, dass Luther solches um der sacramentlichen Einigung willen und insofern nur secundum quid nicht simpliciter sage und ausdrücklich hinzubemerke, es bleibe doch allwege wahr, dass Niemand Christi Leib siehet, greift, isset oder zerbeisset. Aber diese Vertheidigung deckt die Blössen nicht. Denn wenn man um der sacramentl. Einigkeit

willen sagen darf, Christi Leib werde zerbissen, warum nicht um eben derselben willen, Christi Leib werde verdaut? — [128]) Wir müssen die nähere Erläuterung dieses Punctes für den folgenden Artikel aufsparen. — [129]) S. D. 666. 89. — [130]) Vgl. hinsichtlich Calvins Kahnis, die Lehre vom Abendmahle S. 407. — [131]) Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 52 a: „Unser Gegentheil heisst sacramentliche Reden in diesem Punct vom Abendmahl, dass nämlich Christi Wort auf Art und Weise, wie von Sacramenten in der Schrift zu reden bräuchlich ist, sollen und müssen erkläret werden, also dass den äusserlichen Gnadenzeichen oder Mitteln und Instrumenten (Brots und Weins) der Name des bedeuteten und geschenkten himmlischen Guts sacramentsweise zugeschrieben werde, nicht allein um der Gleichniss oder Bedeutung willen, sondern auch wegen der gewissen Versicherung und Uebergab der himmlischen Gaben, so zugleich im rechten Gebrauch geschiehet. Darin scheiden wir uns nun wie Winter und Sommer und das aus diesen Ursachen. Erstlich, dass sie die Auslegung der Worte Christi aus den andern Sacramenten nehmen und nach Art und Weise derselben erklären wollen, da doch unwidersprechlich wahr ist, dass was von dem Sacrament des Abendmahls zu halten, nirgend anders her könne noch solle geurtheilt oder genommen werden, denn allein aus den Worten, durch welche es Christus selbst eingesetzt hat.“ Nichts desto weniger wird anderwärts, vgl. fol. 115 a, 117 a, die Taufe nach Seiten der objectiven, vom Glauben nicht abhängigen Wirkung in ähnlicher Weise mit dem Abendmahl in Parallele gestellt, wie dies die C. F. hinsichtlich des Evangeliums thut. Vgl. im übrigen Chemnitz Examen Conc. Tr. II, 14. — [132]) S. D. 665, 85 ff. — [133]) S. D.

653, 32. — [134]) Responsum der Rostocker Facultät vom 12. Jan. 1579, bei Heppe, Gesch. der C. F. II, 192, Anm. 2; ebenso in einem Gutachten vom 15. Dec. 1579, a. a. O. 196. — [135]) A. a. O. — [136]) S. o. Anm. 119. — [137]) So auch die C. F.; vgl. S. D. 665, 83, 87. — [138]) Luthers Brief, von seinem Buch der Winkelmessen, an einen guten Freund, 1534, Erl. A. 31, 381: „So bekenne ich nun abermal hiermit vor Gott und aller Welt, dass ich glaube und nicht zweifele, will auch mit meines lieben Herrn Jesu Christi Hilfe und Gnade bis auf jenen Tag darauf bleiben, dass, wo man nach Christi Ordnung Messe hält, es sei bei uns Lutherischen oder im. Papstthum, oder in Graecia oder in Jndia, wenns auch gleich allein die eine Gestalt, das doch unrecht und Missbrauch ist, wie es im Papstthum geschieht, um die Ostern und sonst im Jahr, wenn sie die Leute berichten, so sei daselbst unter der Gestalt des Brots der wahrhaftige Leib Christi, für uns am Kreuze gegeben, unter der Gestalt des Weins das wahrhaftige Blut Christi, für uns vergossen" etc. Dass die Winkelmesse Christi Meinung und Ordnung verletze, als welche die Spendung des gesegneten Brodes und Weines an Communicanten fordere, und dass darum dieselbe nicht als Sacrament zu betrachten sei, hatte Luther das Jahr vorher in der Schrift von der Winkelmesse und Pfaffenweihe, Erl. A. 31, 307 ff., dargelegt. „Hier soll man nicht glauben, dass Christi Leib und Blut da sei." Aber ebendaselbst finden sich zugleich die stärksten Aussagen über die Objectivität der sacramentalen Wirkung, vgl. S. 362: „Summa, die Amt und Sacramenten sind nicht unser, sondern Christi; denn er hat solches alles geordnet und hinter sich gelassen in der Kirchen, zu üben und gebrauchen bis an der Welt Ende, und leuget noch treuget

uns nicht; darum können wir auch nichts anders daraus machen, sondern müssen seinem Befehle nachthun und solchs halten. Wo wirs aber ändern oder bessern, so ists nichts und Christus nicht mehr da noch seine Ordnung, und ich will nicht sagen wie die Papisten, dass kein Engel noch Maria könne wandeln etc., sondern so sage ich: Wenn gleich der Teufel selbst käme (wenn er so fromm wäre, dass ers thun wollte oder könnte), aber ich setze, dass ichs hernach erführe, dass der Teufel so herein in das Amt geschlichen wäre, oder hätte sich gleich lassen als in Manns Gestalt berufen zum Pfarramt und öffentlich in der Kirche das Evangelium gepredigt, getauft, Messe gehalten, absolvirt, und solch Amt und Sacrament als ein Pfarrherr geübt und gereicht, nach dem Befehl und Ordnung Christi, so müssten wir dennoch bekennen, dass die Sacramente recht wären, wir rechte Taufe empfangen, recht Evangelium gehört, recht Absolutio kriegt, recht Sacrament des Leibes und Bluts Christi genommen hätten." — [139]) Die in der C.F. angeführte Ausserung Luthers in seinem gr. Bekenntniss vom Abendmahl, Erl. A. 30, 369, dass „die jetzigen Sacramentsfeinde eitel Brot und Wein haben," ist unzweideutig, sie fusst aber auf der Voraussetzung, dass „sie auch die Wort und eingesetzte Ordnung Gottes nicht haben, sondern dieselbigen nach ihrem eigen Dünkel verkehret und verändert." Weniger deutlich ist, was Luther gelegentlich in der Auslegung des 6., 7. und 8. Kap. Johannis sagt, Bd. 48, 220: „Also ists auch mit den Sacramentirern, da bekennen wir, dass sie das Sacrament des Abendmahls haben, da sind wir eins; aber darüber ist die Frage, welche das rechte Sacrament haben." Wiederum bestimmter in der Warnungsschrift an die zu Frankfurt a. M. vom J. 1533,

Bd. 26, 296: „Sagen mit dem Munde, es sei Christi Leib und Blut wahrhaftig gegenwärtig im Sacrament. Wenn nun solchs der einfältige Mann höret, so denkt er, sie lehren gleich wie wir, und gehen darauf hin zum Sacrament und empfahen doch eitel Brot und Wein: denn ihre Lehrer geben auch nichts mehr und meinen auch nichts mehr." Vgl. Tischreden, Bd. 59, 117: „Ob einer das Sacrament nehmen möge von einem Diener, der öffentlich hält und lehret, dass der wahre Leib und Blut Christi nicht sei im Sacrament, sondern Christus sei geistlich da, wie er denn an allen Orten ist mit seiner Gnade. Etliche gebens zu und lassens nach, denn man soll nicht ansehen die Person, oder derselben Dignität, Würdigkeit oder Unwürdigkeit, so das Sacrament reichet. Aber Dr. M. L. sagte stracks Nein dazu; „denn da höret auf nicht die Würdigkeit der Person, sondern die Sache selbst, res ipsa, es ist kein Sacrament da. Item, wenn er das Sacrament nicht recht hält, so dürfen sie nicht wider Christum thun, der sein Blut für sie vergossen hat."" — 140) Joh. Fecht, lectiones theologicae p. 430: Cum quaeritur, an Calviniani habeant verum sacramentum? vel an in sacramento a se administrato verum accipiant corpus et sanguinem Domini, non obstante, quod ipsi hoc non credant? ante omnia ambiguitas removenda est. Verum enim sacramentum vel dicitur ratione essentiae vel ratione finis. Negandum est, Calvinianos verum sacramentum habere ratione finis, hoc est, ut illud ipsis sit fructuosum. Conceditur vero, verum eos habere sacramentum, ratione essentiae, eo quod non minus ac Lutherani verum in eo accipiunt corpus verumque sanguinem Christi, non obstante, quod ipsi hoc non credant. Infidelitas enim hominis Dei promissionem fidemque non tollit; alias enim nec indigni apud Luthe-

ranos verum sacramentum acciperent. Negari non potest, contrariam sententiam tenuisse ipsummet Lutherum et post eundem plerosque alios Lutheranae ecclesiae doctores, quorum testimonia subiecta sunt longo ordine tractatui theologorum Wittembergensium, cui titulus est: gründlicher Beweis. Sed cum indubitatum sit, ubicunque institutio integra retinetur, ibi verum esse sacramentum, quidquid sentiant, qui administrant, et vero Calviniani (quod et ad Pontificios sub utraque specie communicantes merito extenditur) administrantes sacramentum verba integra retineant, ultro consequitur, verum apud eos porrigi sacramentum. Si ad verum sacramentum verus requireretur verborum institutionis sensus ab eo, qui illud vel administrat vel accipit, tum baptismus quoque Calvinianorum non esset verus baptismus, quia nec hic retinent verborum verum sensum. Worauf sich Fecht mit den in der C. F. citirten Worten Luthers, denen er nach dieser Seite die Autorität abspricht, auseinandersetzt und schlüsslich als beistimmende Theologen Joh. Olearius, Tob. Wagner, Ittig und Dannhauer (nach mündlicher Aeusserung) anführt. — [141]) S. D. 665, 82. — [142]) Auf Joh. Saliger und dessen Streit geht ohne Zweifel die Bemerkung S. D. 663, 73, dass „von der Consecration und von der gemeinen Regel, dass nichts Sacrament sei ausser dem eingesetzten Gebrauch, Missverstand und Spaltung zwischen etlichen der Augsburgischen Confession Lehrern eingefallen", wiewohl wir auch sonst Spuren ähnlicher Verirrungen nach der Richtung des römischen Dogmas hin vorfinden, vgl. die oben Anm. 14 citirten Aeusserungen Melanchthons (Doch war es jedenfalls unrichtig, dass er auch Mörlin dieser Häresie beschuldigte). Joh. Saliger, im J. 1568 zum Pfarrer an St. Marien in Lübeck berufen, wurde schon sechs

Monate später wegen seiner Lehre von der Consecration, zugleich als Anhänger der Flacianischen Doctrin von der Erbsünde, seines Amtes enthoben und noch in demselben Jahre als Pfarrer in Rostock angestellt, das Jahr darauf aber wegen derselben Irrlehre von Neuem abgesetzt. Vgl. J. Wiggers, der Saligersche Abendmahlsstreit, Zeitschr. für hist. Th. von Niedner 1848 S. 613 ff. Der angeregte Streit, an welchem nicht blos Theologen, sondern auch Laien sich lebhaft betheiligten, dauerte beinahe dreissig Jahre. Auf Anlass der Frage, „ob es beim Abendmahl in dem Falle, dass man zu den bereits gesegneten Elementen neue ungesegnete hinzuthue, einer Wiederholung der Benediction bedürfe", wurde bald dies der Hauptgegenstand des Streites, welches das „Nu oder momentum praesentiae corporis et sanguinis Christi in s. coena" sei. Saliger setzte die Präsenz als vor dem usus eintretend, wenn auch, wie er sagte, nicht absolute ante usum, d. h. nicht ohne Rücksicht auf die nachherige Austheilung und Niessung. — [143]) S. D. 665, 85 ff. — [144]) In dem wohl von Chytraeus verfassten „Abschied" der Herzöge Johann Albrecht und Ulrich zu Mecklenburg vom 5. Oct. 1569, womit der Saligersche Streit zunächst für Rostock entschieden wurde, wird die Frage, „wie und wann und auf waserlei Weise das Brot im Abendmahle der Leib Christi sei", zu den unnöthigen und fürwitzigen Disputationen gerechnet. Wiggers a. a. O. 638. Die Hauptpuncte jenes „Abschieds" sind wörtlich in die Concordienformel herübergenommen worden. Vgl. S. 639: „Der Segen, wie ihn Etliche nennen, oder die Erzählung der Worte der Einsetzung Christi, wo nicht die ganze Action des Abendmahls, wie die von Christo geordnet, gehalten wird, als wenn man das gesegnete Brot nicht austheilet, empfahet und geneusst,

sondern einschleusst, aufopfert oder umherträgt, macht allein nicht ein Sacrament, sondern es muss der Befehl Christi: das thut, welcher die ganze Action dieses Sacraments, dass man in einer christlichen Zusammenkunft Brot und Wein nehme, segne, austheile, empfahe, esse, trinke und des Herrn Tod dabei verkündige, zusammenfasset, unzertrennt und unverrückt gehalten werden, wie uns auch St. Paulus die ganze Action des Brotbrechens oder Austheilens und Empfahens vor Augen stellet, 1 Kor. 10." Wörtlich dasselbe S. D. 665, 83, 84. Ebenso ist 665, 85 und ein Theil von 86 herübergenommen. Verworfen werden demnach in dem „Abschied" folgende Reden, „als dass ein Sacrament sei auch vor dem Gebrauch, sacramentum esse ante usum; item, wenn der Segen gesprochen, so ist das Brot nicht mehr das Element; item, dass im Spruche Pauli: panis, quem frangimus, est communicatio corporis Christi, das Wort communicatio von der Gemeinschaft oder Vereinigung des Brotes und des Leibes Christi vor der Niessung und nicht vom Essen der Communicanten zu verstehen sei; item, dass nach gesprochenem Segen das Brot und Wein auch vor der Austheilung (welche etliche Tage oder Monate darnach allererst folgen möchte) ein vollkommenes Sacrament sei, und dagegen diese Reden (welche doch, wie wir aus den Actis befinden, von keinem in unsrer Kirchen geführet sind), dass der Leib und Blut Christi nicht ehe im Abendmahl vorhanden sei, es werde denn das gesegnete Brot und Wein mit den Lippen berühret oder im Munde beschlossen; item, der Leib Christi ist nicht im Brot, sondern im Essen etc. Denn wir Gott kein Nu oder Zeit vorschreiben, spricht Dr. Lutherus, sondern sind davon gesättigt, dass wir einfältig glauben, dass es gewiss geschehen, was Gott sagt, dass

es geschehen oder sein soll": a. a. O. S. 639 ff. — [145]) Admon. Neost. p. 315: De consecratione panis dicunt, corpus Christi esse praesens non per recitationem verborum, sed per omnipotentiam Dei, et tamen ibidem dicunt: verba pronuntiari debere super panem, et benedictionem, de qua dicitur 1 Cor. 10, fieri per recitationem verborum, et ex Luthero, Christum alligasse suam iussionem et operationem nostrae recitationi. Jussionem autem et operationem Christi eam intelligunt, qua Christus iubeat et efficiat, ut corpus suum substantialiter sit et comedatur in pane. Si haec operatio seu hic effectus omnipotentiae Dei est alligatus pronuntiationi verborum super panem, ergo fit per recitationem, ut omnipotentia Dei hoc operetur. Idem prorsus dicunt Papistae etc. — [146]) S. D. 663, 74. 664, 79 sq. vgl. mit § 78 und S. 653, 32. — [147]) De libero arbitrio, S. D. 601, 55; vgl. I, 177. — [148]) Vgl. die S. D. 664, 77 und 78 angezogenen Stellen. — [149]) Melanchthon ad Balthas. Thuring. vom J. 1528: Tandem veni in eam sententiam, nec meritis seu precibus sacerdotis seu populi tribuendum esse, quod Christus det nobis suum corpus et sanguinem, nec virtuti verborum, id enim, ut sonat, magicum est. Hoc magis placet, causam in institutionem Christi conferre. Sicut enim sol quotidie oritur propter ordinationem divinam, sic Christi corpus propter ordinationem divinam in ecclesia est, ubicunque est ecclesia. Et quod quidam disputant, Christi corpus non posse multis in locis esse, id non satis probant. C. R. I, 948. Ebenso im Comment. zum 1. Br. an d. Kor., vom J. 1551, C. R. XV, 1109. — [150]) A. a. O. S. 639. — [151]) S. D. 664, 79 ff., 666, 89. Die Apologie der C. F. erwidert auf die Einwürfe der Neustädter fol. 157 a ff.: „So saget auch das christ-

liche Concordienbuch nicht, dass um der Erzählung der Worte willen, welche vom Kirchendiener geschieht, Christi Leib und Blut da sei, sondern um der ersten Einsetzung und Worte Christi willen, welche, so oft das Abendmahl gehandelt wird, nach Christi Befehl sollen wiederholt werden. — Ueber das Vorige geben sie für, wann die Wiederholung der Worte der Einsetzung mache, dass Christi Leib im Abendmahle da sei, so müsse es auch ausserhalb des rechten Brauches, wie er von Christo eingesetzt, ein Sacrament sein: das aber sei eben die papistische Abgötterei. Gemach, liebe Herren, das christliche C. B. geht nicht weiter als bis auf den rechten Brauch von Christo eingesetzt. So sagt es auch nirgend, dass mans in die Monstranzen legen und in das Sacramenthäuslein einsperren solle, sondern verwirft dasselbe ausdrücklich, und wie gemeldt, redet es von dem Brauch, den Christus selbst eingesetzt." Vgl. Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 143 b ff. Noch schärfere Bestimmungen finden sich bei der späteren lutherischen Theologie, vgl. Gerhards Loci X, 271: Haec eucharistiae consecratio 1) non est magica quaedam incantatio vi verborum certorum essentialiter transmutans panem in corpus et vinum in sanguinem Christi, sicut sacrificuli pontificii fingunt; 2) nec est historica tantum institutionis repetitio, sicut Calviniani recitationem verborum institutionis parvi faciunt (Bucerus in cap. XXVI. Matth.) eandemque ad populum saltem dirigendam, nequaquam vero ad externorum symbolorum sanctificationem spectare adserunt (Calvinus lib. IV instit. cap. 17, § 39, 3). Sed est efficax ἁγιασμὸς, quo iuxta mandatum, ordinationem et institutionem Christi ex prima coena sanctificatio in nostram coenam quasi derivatur, et externa elementa ad usum hunc sacrum

destinantur, ut cum his corpus et sanguis Christi distribuantur. . . . Ipse Dei filius verba institutionis semel prolata per os ministri repetit et per ea panem et vinum sanctificat, consecrat et benedicit, ut sint corporis et sanguinis distribuendi media. Ebenso Musaeus, Praelectiones in Epitom. F. C. 254. Sonstige Nachweise dogmenhistorischer Art bei Cotta zu Gerhard X, 442 ff. — [152]) Vgl. S. D. 654, 35 ff. 669, 104, 105; 668, 100, 101. — [153]) Colloqu. Mompelgart p. 51 macht Andreae zu dem Satze Bezas, es hätten die alten Kirchenlehrer, wenn sie der Ausdrücke „im Brot, unter dem Brot, mit dem Brot" sich bedienten, dies nicht der Meinung gethan, dass die Substanz der Dinge, so bedeutet werden, bei dem Zeichen an dem Orte gegenwärtig sein sollten, da die Zeichen seien, die Bemerkung: „Es können zwei unterschiedliche Dinge an einem Orte beisammen sein, da doch das ein nicht räumlicher Weise gegenwärtig ist. Wie Gott und seine Heiligen sind bei einander an einem Ort, die Heiligen räumlich, Gott aber nicht räumlich. Das betreugt aber unsern Gegentheil, dass sie vermeinen, an einem Orte beisammen sein und räumlicher Weise beisammen sein, sei ein Ding, das falsch ist. Und da solches unsre Widersacher erkenneten, würden sie bald ihren Irrthum auch erkennen und fallen lassen." Vgl. die Nachweise bei Gerhard Loci X, 181. Wir wissen, wie auch Melanchthon die localis inclusio in der lutherischen Lehre zu finden glaubte, und das gleiche Missverständniss gewahren wir noch bei Melanchthonianern der Gegenwart, z. B. Heppe, die confess. Entwickelung der altprot. Kirche S. 38, S. 139. — [154]) Vgl. oben Anm. 37. Dass dort Melanchthon, während er später der lutherischen Lehre die Annahme räumlicher Einschliessung schuld gab, richtig über

Luther urtheilte, non dicit Lutherus adesse localiter, darüber vergleiche man Luthers Rückblick auf den Streit mit Zwingli im kl. Bekenntniss vom Abendmahl, Bd. 32, 408: „Der Zwingel hatte ein lang ungereimt Geschwätz mit mir de locali inclusione, dass im Brot nicht sein könnte der Leib Christi, wie im Raum oder Gefäss, gerade als lehrten wir, dass Christi Leib im Brot wäre wie Stroh im Sacke oder Wein im Fass. Demnach ihrer Etliche entschuldigten sich, sie hättens nicht anders verstanden, wir und die Papisten lehrten also, dass Christus Leib wäre im Sacrament localiter, wie Stroh im Sacke. O das war eine faule, kalte, lahme Entschuldigung. Denn sie wussten sehr wohl, dass weder die Papisten noch wir so hatten gelehrt..... Also lehren aber die Papisten, ja nicht die Papisten, sondern die heilige christliche Kirche, und wir mit ihnen, dass Christus Leib nicht sei localiter im Sacrament, sondern definitive, das ist, er ist gewisslich da, nicht wie Stroh im Sack, aber doch leiblich und wahrhaftig da.“ — [155]) Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 153 b. — [156]) Apologie der C. F. fol. 135 b, 197 b: „Und wie wir in unsern Kirchen, als auch droben angedeutet, nicht lehren, auch nie gelehrt haben, dass Christus im Abendmahl mit seinem Leib auf und niederfahre, also lehren wir auch nicht, haben auch nie also gelehret, dass Christus mit seinem Leib und Blut localiter, räumlich oder begreiflich aus des Dieners Hand in den Mund dessen gehe, so das heilige Abendmahl brauchet; sondern dass solches ohne einige solche Localität oder Fortgehen von einem Ort zum andern geschehe auf eine Weise, die uns verborgen. Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 154 a: „Das Wort leiblich brauchen wir wohl und verstehen damit

anders nichts, als die wahre Gegenwart des Leibes Christi. Aber dass wir sagen sollten, Christi Leib wäre leiblicher Weise an dem Ort gegenwärtig, da das Abendmahl gehandelt wird, das thun wir keineswegs, denn, wie gemeldt, forschen und grübeln wir gar nicht von der Weise, wie Christus im Abendmahl gegenwärtig ist, sondern uns genüget, dass wir wissen, dass er wahrhaftig gegenwärtig, ob uns wohl die Weise der Gegenwart verborgen ist." — [157]) Gerhard, Lodi X, 186. — [158]) Apologie der C. F. fol. 198 a: „Damit aber nicht Jemand sage: ei ihr habt doch droben cap. 8. modum definitivum genannt, so muss ja folgen, dass man den modum praesentiae, d. i. die Weise der Gegenwart auch wissen könne etc. Antwort: mit gedachten Worten wird der modus praesentiae nicht eigentlich determinirt oder ausgesprochen, sondern nur das gesagt, dass der Leib Christi gewisslich da sei und sei doch nicht localiter, d. i. räumlich da, sondern auf eine übernatürliche und unbegreifliche Weise." — [159]) Vgl. Chemnitz, fundam. s. c. p. 89; Quenstedt IV, 200: Non sunt contradictoria: corpus Christi esse finitum et idem ubique (et in specie in coena sacra) *ἀδιαστάτως* substantialiter, citra omnem extensionem praesens esse... Et si potuit humana natura Christi salva sua veritate et finitate assumi in infinitam *λόγου* hypostasin, quomodo igitur Christi corpus, salva eiusdem veritate, non possit ubique (et in specie in coena sacra) *ἀδιαστάτως*, substantialiter esse praesens? Locus est accidens corpus non constituens, sed accidentaliter consequens propter aliud accidens, nempe quantitatem, ad cuius rationem non actualis circumscriptio requiritur, sed sola circumscriptibilitas sufficit. Et accurate loquendo non locatio, sed locabilitas, nec esse in loco, sed esse posse in loco, corporis physici affe-

ctio est. Multiplicatio praesentiae termini non est multiplicatio praesentiae subiecti. Varietas modi non est multiplicatio rei. Idem Christus praesens est in eucharistia sine multiplicatione sui, sicut idem Deus in omnibus fidelibus praesens est sine multiplicatione. Distingue insuper inter corpus mere humanum et sibi relictum et corpus ipsius *λόγου* proprium ipsique personaliter unitum. — [160]) Die Stelle wurde erst bei der letzten Redaction des Bekenntnisses zu Bergen eingefügt, vergl. Heppe, der Text der Berg. C. F. S. 146, und zwar wörtlich dem Votum der genannten Theologen entsprechend, Heppe, Geschichte des deutschen Protest. III, Beilagen S. 367. — [161]) S. D. 669, 104 ff. — [162]) Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 43 b: „Zum Dritten mit Einem Worte zu melden, so geschieht das Essen des gesegneten Brots für sich selbst auf leibliche Weise, aber das Essen des Leibes Christi, so mit dem gesegneten Brote sacramentlich vereinigt, geschieht gar nicht auf solche leibliche Weise. Denn die Vereinigung des Leibes Christi mit dem Brote ist nicht leiblich oder natürlich. Wie nun die Vereinigung nicht leiblich oder natürlich, sondern sacramentlich, übernatürlich und himmlisch ist, also kann auch das Essen desselbigen nicht also natürlicher, leiblicher Weise zugehen. Geschieht also das Essen des Leibes Christi sacramentlich oder mündlich, aber wie gesagt nicht auf leibliche natürliche Weise". — [163]) Vgl. Musaeus, Praelectiones in Epit. F. C. 247; Hutter, libri chr. Conc. explic. p. 644: Est vero in hoc argumento probe evolvenda aequivocatio vocis spiritualis, sive spiritualiter. Est enim vox haec in triplici sive consideratione sive significatione. Primum enim vox spiritualis sive spiritualiter generalissime accepta opponitur ei, quod est physicum sive

naturale et secundum regulas logicas et physicas diiudicari potest. Hoc modo nos sacramentalem etiam manducationem nominari posse spiritualem non imus inficias. Siquidem capernaiticas illas imaginationes de crassa et carnali praesentia simpliciter ab hoc mysterio iubemus facessere. Ceterum de hoc generalissimo sensu vocis spiritualis sive spiritualiter non est controversia inter nos et sacramentarios, sed de sequentibus duobus respectibus. Deinde ergo vox sp. opponitur partim orali manducationi, partim verae et reali praesentiae corporis et sanguinis Christi. Et hoc sensu sp. sacramentariis nihil aliud significat, quam spiritualem illam communionem corporis Christi, quae fit per fidem: quando nimirum credentes in spiritu Christo servatori suo incorporantur per fidem et spiritualia eius fiunt membra. Diese Bedeutung sei hinsichtlich der sacramentalen Manducation zu verwerfen. Tandem vox spiritualiter sive spiritualis respicit usum sive fructum spiritualem, qui ex usu sacramenti huius ad fideles redundat, quique sola fide percipitur toties, quoties fideli intuitu Christi meritum sibi credentes applicant: ac proinde tam extra usum sacramenti huius quam in usu eius fieri potest. — [164]) Andreae im Coll. Mompelg. p. 324: „Denn soviel die Gegenwart des Leibes und Blutes Christi belangt, geschieht die nicht allein unsichtbarlicher, sondern so geistlicher Weise, dass du und ich nichts so Geistliches gedenken können. Auch demnach hievon nichts Fleischliches soll gedacht werden. Also auch von dem Essen des Leibs Christi, gehet das auf eine solche geistliche Weise zu, dass deren Dingen nichts gedacht werden soll, das im gemeinen fleischlichen leiblichen Essen sonsten gemeiner Speise kann gedacht werden und solches fleischliche Essen mit sich bringet, dieweil die Weise gar geistlich und über-

natürlich ist" p. 325: „Wir können allein sagen, was die Geheimniss nicht sei, nämlich dass es nicht eine natürliche, irdische, räumliche Gegenwart und Vereinigung, item dass es nicht (schesis relatio) allein eine Bedeutung sei auf den abwesenden Leib Christi im Himmel, item dass es nicht ein kapernaitisch, cyklopisch Essen sei, item dass es auch nicht nur sei, an Christum glauben, dass er seinen Leib für uns gegeben habe, sondern ein solches Essen des Leibes Christi, dadurch der Glaube an Christum gestärkt, und mit dem leiblichen Munde geschieht, wie das Brot (welches des Leibes Christi Gemeinschaft ist) dem Munde dargeboten und mit dem Munde empfangen wird". — [165]) Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 98 b; Gerhard, Loci X, 315, wozu die nähere Erläuterung p. 316: Circa maiorem propositionem monendum, quod Christi corpus et sanguis sint cibus et potus spiritualis non ratione essentiae, quasi mutata sint in spiritualem *οὐσίαν*, id enim pugnaret cum veritate humanae naturae, sed quadruplici potissimum respectu. Primo in oppositione ad cibum vulgarem et naturalem, quo corpus nostrum alitur ad hanc vitam; secundo ratione qualitatum, quia corpus Christi non est *ψυχικὸν,* sed *πνευματικὸν* et glorificatum; tertio ratione effectus, quia alit ad vitam spiritualem et confert beneficia spiritualia ac coelestia; quarto ratione modi perceptionis, qui non est terrenus et naturalis, sed spiritualis et coelestis. — [166]) Chr. Matth. Pfaff, instit. theol. dogm. et mor. p. 745 ff. Jam enim corpus et sanguinem Christi in sacra coena spiritualiter accipimus, edimus et bibimus. Tametsi enim participatio illa ore fiat, tamen modus spiritualis, h. e. non naturalis, non corporalis, non carnalis, sed symbolicus (!) est, qualis et apud indignos utique est. Quae ipsae expressiones

etsi orthodoxissimae, ut ita dicam, sint, tamen iuxta eum, quem habent, sensum, a quovis Reformato, siquidem is mentem hanc nostram saltem capiat, facile admittentur, cum praesentiam corporis et sanguinis Christi eorumque comestionem et bibitionem naturalem ambo toto corde horreamus. Vgl. p. 752, 753: Exosculamur itaque iam hic (vorher hiess es: calamum polemicum porro seponamus et hic in mutua, qui hactenus dissensimus, oscula laeti ruamus), exosculamur inquam dogma istud, quod in A. C., quod in F. C. datum est, cui et sincerissimam longe et positivam, non hypotheticam subscriptionem illico adspersimus. Id unum addimus, id quod nos hic statuamus, a putatitiis adversariis nostris itidem statui, qui etsi verbis hic a nobis dissideant, eandem tamen nobiscum mentem tenent. — [167]) S. D. 654, 38. — [168]) Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 51 b: „Also stechen sie auch an die gewöhnlichen Gleichnisse, welche man in dieser Sach, um besserer und deutlicher Erklärung willen, der Zwinglianer falsche Schlussreden deutlich zu zeigen und abzuweisen, pflegt zu gebrauchen, als vom Geldsäckel, Weinkannen u. s. w.... Nun hätten sie uns solche Kunst nicht lehren dürfen, denn wir gottlob selbst des Verstandes sind, dass wir zu guter Massen wohl wissen, dass diese Gleichniss nicht eigentlich und durchaus mit Christi Worten übereinstimmen, denn wo sie durchaus stimmeten, wärens kein Gleichniss mehr. Wir brauchen sie auch nicht in dem Namen als dass sie durchaus einerlei Reden wären mit Christi Worten, sondern, wie gesagt, nur erklärungsweise, wie es üblich ist in schweren Sachen“. Ganz richtig ist auch die Bemerkung Hutters Expl. F. C. p. 619: Cum praedicatio sequatur unionem, unio vero ad nullum proprium et usitatum modum et sic neque

ad figuratum sive tropicum referri possit, consequens fuerit, ipsam quoque praedicationem non esse usitatam et regularem, ac proinde corpus de pane praedicari non vel proprie vel figurate. Vgl. p. 620: Concludimus tandem, praedicationem in verbis Christi obtinere mysticam plane et sacramentalem, quam inusitatam appellare solemus, quae inde oritur, quod retento τῷ ῥητῷ sive literali sensu verborum institutionis singulari et inusitata plane ratione praedicatum de subiecto praedicatur. Neque tamen, ut adversarii somniant, hoc pacto contradictoria affirmamus, quando in eadem propositione et τὸ ῥητὸν singulorum verborum et inusitatam praedicationem simul stare posse statuimus. Nam utrobique peculiaris et diversus militat respectus: propterea quod τὸ ῥητὸν respicit singula institutionis verba seorsim accepta et considerata, inusitata vero praedicatio respicit integram propositionem et hinc resultantem praedicandi rationem. Quo accedit et illud, quod inusitata praedicatio locum habere nequit, nisi ubi τὸ ῥητὸν sive propria singulorum verborum praedicatio retinetur, usque adeo, ut si vel unam vocem ad improprietatem et sensum figuratum inflexeris, mox inusitata praedicatio penitus desinat et succedat figurata vel tropica. Exempli gratia in propositione Christi: hoc est corpus meum, vel panis est corpus Christi, praedicatio erit vel regularis, vel figurata, vel singularis sive inusitata. Regularis esse nequit, ipsa etiam adversariorum concessione, ut qui figuratam unice urgent. Jam figurata si est, tropus inerit vel subiecto, et sic non verus panis intelligendus; vel praedicato, et sic corpus tropicum intelligendum; vel copulae, quod tamen fieri non posse supra demonstravimus. Relinquitur ergo, praedicationem singularem sive inusitatam, retenta singularum vocum propria et literali significatione,

statuendam esse. Qualis praedicatio obtinet etiam in propositione illa Jes. 7, 14: concipiet et pariet filium. Neque enim regularis et propria esse potest, siquidem cum universo naturae cursu et legibus pugnat, virginem concipere et parere filium illaesa virginitate. — [169]) Apologie der C. F. fol. 154a; vgl. 128 a, 152 a: „Man nenne die praedicationem wie man wolle, so muss doch das immer veststehen bleiben, dass die Wort in keinem andern Verstand, denn wie sie natürlich lauten, sollen ausgelegt werden, also nämlich, dass Brot Brot und Leib Leib heisse und zwar Christi Leib selbst, den er für uns in Tod gegeben, denn solches erzwinget der ganze contextus der Worte der Einsetzung und sonderlich die particula exegetica, der für euch gegeben wird. Wenn man aber von der ganzen Proposition, das Brot ist der Leib Christi, fraget oder handelt, weil keine Verwandelung da geschieht, sondern ein jedes in seinem Wesen unverrückt bleibet, Brot und der Leib Christi, und doch sacramentlich, wie mans nennet, oder nach den Worten der Einsetzung miteinander übernatürlicher Weise vereinigt sind, so wird recht geantwortet, dass diese Art zu reden könne sacramentalis, singularis, inusitata, oder wie Lutherus redet, synecdochica geheissen werden. Nicht dass continens pro absente contento da gebraucht: sondern um der Vereinigung der zweien Ding willen, welcher eines irdisch ist, als das Brot, das andere aber himmlisch, als der wahre gegenwärtige Leib Christi, welche . . . sacramentaliter im Abendmahl mit einander vereiniget sind.“ — [170]) S. D. 654, 35 ff. — [171]) Vgl. Apologie der C. F. fol. 152a; Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 48b, 40a. — [172]) Vgl. Anm. 62. — [173]) S. D. 654, 35. — [174]) Chemnitz, repetitio sanae doctrinae de vera praesentia corporis etc.

p. 177 ff.; Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 40 b: „Nachmals weil aber der Streit über der Lehre vom h. Abendmahl fürgefallen und die Papisten auf ihre Transsubstantiation dringen, unser Gegentheil aber streitet, dass das gesegnete Brot nicht sei der wahre Leib Christi, für uns in Tod gegeben, sondern sei ein Gedenkzeichen des Leibes Christi, welcher Leib nach der Substanz und Wesen auch im Abendmahl nicht ausgetheilet werde . . . als gebrauchen wir uns vermög christlicher Freiheit, um mehrer Erklärung und Verwahrung willen, beides gegen die Papisten mit ihrer Transsubstantiation und gegen unsers Gegentheils Gedenkzeichen des weitabwesenden Leibes Christi vom Abendmahl, auch diese Art zu reden, welcher sich die purior antiquitas oder die alte rechtglaubige Kirche in dieser Lehre ohne Jemands Einrede und Calumnien gebraucht hat, nämlich im Brot, mit dem Brot, unter dem Brot, oder unter der Gestalt des Brots und Weins ist Christi Leib und Blut gegenwärtig, oder wird in, mit, unter oder durch dieselben gegenwärtig ausgetheilt“. Ebenso Apologie fol. 144 b. — [175]) Widerlegung fol. 40 b: „Nicht der Meinung, wie sie uns fälschlich andichten, als sollten oder wollten wir eine räumliche, leibliche Coexistenz oder Vereinigung oder Verbergung oder Einschliessung des Leibes und Blutes Christi mit Brot und Wein dichten oder lehren, dass der Leib Christi leiblicher, natürlicher, begreiflicher, räumlicher Weise im Brot und mit demselbigen vereiniget oder verborgen, . . . denn solches Alles ist ihres Herzens Gedicht, damit sie uns, aber doch fälschlich und mit lauterm Ungrunde, bezichtigen, und mit Nichten unsrer Kirchen Glaube, Lehre und Bekenntniss“. — [176]) Widerlegung fol. 41 a. Dagegen in späterer Zeit z. B. Kromayer, Theol.

pos.-pol. p. 733: Particulae in, sub, cum pane benedicto corpus, in, sub, cum vino benedicto est sanguis Christi, retinendae sunt in hoc mysterio, was mit vier Argumenten erwiesen wird. — [177]) Widerlegung fol. 49a. Vgl. auch Luther, gr. Bekenntniss vom Abendmahl Bd. 30, 156 ff. — [178]) Conc. Trid. ed. Streitwolf u. Klener I, 51 (sess. XIII, can. 5): Si quis dixerit, vel praecipuum fructum sanctissimae Eucharistiae esse remissionem peccatorum, vel ex ea non alios effectus provenire, anathema sit. Doch vgl. auch cap. II. das., S. 45: Sumi autem voluit sacramentum hoc tanquam spiritualem animarum cibum, quo alantur et confortentur viventes vita illius, qui dixit: qui manducat me et ipse vivet propter me: et tanquam antidotum, quo liberemur a culpis quotidianis et a peccatis mortalibus praeservemur. S. die scharfe Kritik von Chemnitz Ex. Conc. Trid. II, 126 ff. — [179]) S. D. 661, 63. Anderwärts, und zwar gelegentlich, S. 664, 81 ff., wird als „Wesen und Frucht" des Sacramentes bezeichnet „die Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, die Vergebung der Sünden und alle Gutthaten, so uns durch Christi Tod und Blutvergiessen erworben und im Testamente Christi geschenkt sind." — [180]) Der Zusammenhang liegt in den Vertheidigungsschriften der C. F. noch deutlicher vor. Vgl. die Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 47b: „Von der Vermischung mit unsern Leibern, welcher sie dieses Orts auch erwähnen, wissen sie wohl, dass wir von keiner fleischlichen, natürlichen, Capernaitischen Vermischung des Leibes Christi mit unsern Leibern reden, sondern dass wir lehren und bekennen, dass der wahre Leib unsers Heilandes, welcher im Abendmahl gegenwärtig, auf übernatürliche, himmlische Weise ausgetheilt wird, keineswegs wie eine

andere natürliche Speise in unsern Magen komme, darinnen verdauet und hernach in unser Fleisch und Blut, wie anderer natürlichen Speisen Art ist, verwandelt werde, sondern dass wir damit gespeist werden also und dergestalt, dass der unsterbliche Leib Christi unsers Leibs Sterblichkeit und Nichtigkeit in seine Natur, das ist, zur Unsterblichkeit, Leben und Herrlichkeit verwandeln, mit Nichten aber in unser sterblich Fleisch verwandelt werde." Vgl. fol. 78b ff. — [181]) Pfaff, Acta eccl. Wirtemb. 449, 453. Vgl. den Abdruck der Sch. S. Formel bei Heppe, Geschichte der C.F. I, Beilagen S. 268, 273 ff. Ausführlicher noch handelt über die causae finales die Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 158a ff. — [182]) Heppe, der Text der Bergischen C. F. S. 135, 140. — [183]) Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 96a: „Es hat auch der Herr Christus grosse und wichtige Ursachen, warum er in seinem h. Abendmahl nicht allein die Seele, sondern auch den Leib und unser Fleisch und Blut mit seinem Leib und Blut speisen und tränken will, nämlich, dass solche Speisung und Tränkung ein Zeugniss sei, dass er für und für bei seiner lieben Gemeinde gegenwärtig sei und bleiben wolle, dass er die angefochtenen Gewissen, wegen Unreinigkeit ihres verderbten Fleisches und Blutes, von Vergebung derselben, weil er sie mit seinem heiligen Fleisch und Blut speiset und tränket, beständig tröste; item, dass er in den Niessenden desto mehr Ehrerbietung gegen dieses Sacrament wecke, dass sie nicht also unbussfertig hingehen und das Gericht da empfahen; item, dass diese Speisung und Tränkung ein gewiss Zeugniss sei von der hohen und unbegreiflichen Vereinigung zwischen ihm als dem Haupt und seinen Gliedern; und in Summa, dass wir hierdurch im Glauben von der

Auferstehung unsers Fleisches zum ewigen Leben gestärkt werden." — [184]) Z. B. Beza im Colloqu. Mompelg. S. 291: „So aber Jemand dagegen sagen wollte, daraus will folgen, dass die Frucht des Leibs Christi allein an die Seele des Menschen gereiche, Antwort: Ob wohl der Glaube das einig Instrument und Werkzeug ist, damit Christus empfangen wird, so gelanget doch die Frucht und Nutzen desselben auch an den Leib. Denn unsre Leiber werden durch Mittheilung und Gemeinschaft dieses Leibes auch unsterblich." Vgl. ausserdem Heppe, Dogmatik der evang.-ref. Kirche S. 458, 472 ff. — [185]) S. D. 660, 61 ff. — [186]) Epit. 540, 15. — [187]) Apologie der C. F. fol. 137 a. — [188]) Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 98 a: „Es ist auch diese geistliche Niessung von der sacramentlichen also unterschieden. Erstlich, wer Christi Leib und Blut geistlich isset, der isset und trinket es stracks zum ewigen Leben. Denn geistlich kann es nicht anders genossen werden, Joh. 6. Wer aber Christi Leib und Blut nur sacramentlich und ohne Glauben isset und trinket, der isset und trinket es zum Gericht oder Verdammniss, 1 Cor. 11. Zum Andern, das geistliche Essen und Trinken des Leibes und Blutes Christi ist allezeit nöthig, so lange ein Christenmensch lebet und kann sein ein Christ keinen Augenblick entbehren. Aber die sacramentliche Niessung geschieht nur zu gewisser Zeit. Zum Dritten, die geistliche Niessung ist allen Menschen oder Christen, sie seien jung oder alt, allezeit von Nöthen, aber die sacramentliche Niessung ist alleine gerichtet auf die, welche sich selbst prüfen können, 1 Cor. 11. Zum Vierten, die geistliche Niessung kann wohl geschehen auch ohne die äusserlichen Zeichen, als Brot und Wein, und ausserhalb des Gebrauches des Abend-

mahls, aber die sacramentliche Niessung nicht, denn die ist von Christo also eingesetzt, dass wer ihrer brauchen will, der soll und muss auch die äusserlichen Zeichen mitbrauchen, die Christus zur Austheilung seines Leibes und Blutes als Mittel verordnet hat. Zum Fünften, in der geistlichen Niessung heissen die Worte essen und trinken nur so viel als glauben, Joh. 6., dass Christus unser Heiland sei und uns mit seinem Leib und Blut erlöst habe. Aber in der sacramentlichen Niessung heissen die Worte: esset, das ist mein Leib, trinket, das ist mein Blut, nicht glauben, sondern mit dem Munde den Leib und Blut Christi, sacramentlich mit dem gesegneten Brot und Wein vereiniget, essen und trinken." — [189]) S. D. 660, 62. — [190]) S. D. 660, 61.

VIII.

De persona Christi.

Der Anlass des christologischen Streites, wornach nicht um sein selbst willen das Dogma von der Person Christi Gegenstand der Verhandlung war, sondern die Läugnung der leiblichen Gegenwart Christi im Abendmahle dazu drängte [1]), so dass auch späterhin deren Behauptung der Zielpunct der dogmatischen Bewegung blieb, legt die Frage nahe, ob jenes Dogma wirklich innerlich gefördert werden konnte, wenn das Interesse bei demselben auf einen einzelnen, äussersten Punkt seiner Peripheric hinstrebte. Man wird diese Frage zum Nachtheil des kirchlichen Bekenntnisses beantworten, wenn man, wie nicht selten geschieht, die theologische Arbeit verwechselnd mit der confessionellen vergisst, dass ein solcher von aussen gegebener Anlass gerade das Normale bei der Entstehung des kirchlich ausgeprägten Einzeldogmas ist, und dass daher naturgemässs die Tendenz der dogmatischen Arbeit jenen sonderlichen Punct im Auge

behalten muss, dessen Vesthaltung das nächste Interesse der confessionellen Bewegung war. Es verhält sich mit dieser Verhandlung über das christologische Dogma von der Sacramentslehre aus etwa ähnlich wie in einem früheren Artikel mit der Besprechung der Lehre von dem Werke Christi im Interesse jener von der Rechtfertigung, nur dass hier anders als dort das Secundäre zugleich zum unmittelbaren Gegenstand der kirchlichen Controverse geworden war. Was bei solchem Anlass des Bekenntnisses als Bedingung der Wahrheit desselben gefordert werden muss, ist lediglich dieses, dass nicht äusserlich dasjenige Moment der anderen Lehre, welches zur Behauptung der ersteren nothwendig ist, aufgerafft und fixirt worden sei, sondern dass von dem Centrum des lebendigen kirchlichen Gemeinglaubens aus, mithin allerdings durch eine Reihe von Mittelgliedern hindurch, der dogmatische Process bis zu dem Puncte sich fortgesetzt habe, dessen Formulirung durch jenen besonderen Anlass provocirt war. Es kann zwar hierbei, die normale Entwickelung vorausgesetzt, gar nicht anders kommen, als dass die confessionelle Differenz in diesem Einen Puncte die Differenz in den ihm vorangehenden mit sich führt, oder vielmehr durch dieselbe bedingt ist, aber wir werden, indem wir jenen Thatbestand des dogmatischen Processes im Auge behalten, davor bewahrt bleiben, in mechanisch-äusserlicher Weise die Sätze des Bekenntnisses aus ihrem historischen Organismus abzulösen

und als nebeneinander liegende aufzufassen, oder gar diese Sätze nach dem Massstabe der wissenschaftlichen Construction zu messen.

Wir lassen daher nicht unbeachtet, dass bei Bezeichnung des Zwiespaltes zwischen den Theologen Augsburgischer Confession von der Person Christi, also bei Angabe des zum Bekenntniss treibenden Motivs, lediglich dies hervorgehoben wird, es hätten etliche Theologen übereinstimmend mit den Sacramentirern und in gleicher Beziehung auf die Lehre vom Sacrament behauptet, dass der menschlichen Natur in der Person Christi nichts solle zugeschrieben werden, was über oder wider ihre natürlichen, wesentlichen Eigenschaften sei, und wenn statt dessen die Epitome als „Hauptfrage" dies benennt, ob die göttliche und menschliche Natur um der persönlichen Vereinigung willen *realiter*, das ist mit That und Wahrheit, in der Person Christi, wie auch derselben Eigenschaften mit einander Gemeinschaft haben, und wie weit sich solche Gemeinschaft erstrecke[2]), so ist dies nur die allgemeinere Fassung der nämlichen Sache. Wir haben um so mehr Ursache, dies zu betonen, je grösser die Zahl ungelöster Schwierigkeiten ist, welche bei näherer Kenntnissnahme der dogmatischen Bestimmungen uns begegnen werden — aber wir wollen auch nicht versäumen, noch einmal an der Spitze dieser Untersuchung zu wiederholen, was das Ergebniss des vorigen Artikels war, dass es eben wirklich die Multipräsenz des Leibes Christi,

nicht mehr und nicht weniger, ist, welche das Dogma vom Abendmahle fordert, und dass jedwede Meinung von dem Dasein der Person Christi im Acte des Abendmahles, jedwede Vorstellung von der Vermittelung des Empfanges der himmlischen Elemente durch den heiligen Geist, womit die Schwierigkeit der Praesenz letzterer im Orte des Brotes und Weines gehoben werden soll, unvereinbar ist mit der Gewissheit, dass das Essen und Trinken dieses gesegneten Brotes und Weines gemäss der Einsetzung des Herrn Empfang seines Leibes und Blutes sei. Wenn daher Melanchthon, ohne jemals über das Dogma von der Person Christi zur Klarheit gekommen zu sein[3]), einerseits nur von einer *actionis praesentia* im Abendmahle wissen wollte[4]) und andrerseits die Prädicirung der *proprietates naturarum* auf die Person des Gottmenschen beschränkte[5]), wenn er, nachdem er früher ausdrücklich die Multipräsenz des Leibes Christi mit Beziehung auf das Abendmahl behauptet, diese später nicht nur aufgab[6]), sondern auch auf das Stärkste gegen die Ubiquität des Leibes sich erklärte[7]), so wird man daraus die innere Wechselbeziehung jener sacramentalen und dieser christologischen Aussage leicht erkennen, und die Offenheit, womit die letztere sich kundgiebt, dient zur Enthüllung der ersteren, wenn diese, wie in der Regel, nur in unbestimmter, mehrdeutiger Form auftritt. Es verhält sich zwar, auf das Dogma vom Abendmahl gesehen, gar nicht so, wie die Brenz und Andreä

meinten, dass, wenn der Leib Christi nicht schon vorhin gegenwärtig und demnach lediglich die Austheilung desselben der Stiftung und den Worten des Sacraments zu danken sei, der Satz von der wahrhaftigen Gegenwärtigkeit des Leibes beim Abendmahle Schaden leide[8]); denn wir haben oben gesehen, wie das Bekenntniss in diesem Betracht schlechthin auf die Einsetzung des Herrn und deren währende Folge recurrirt: aber noch viel unrichtiger war es, wenn die Wittenberger Theologen erklärten, sie seien zwar im Artikel vom Abendmahl und von der wahren Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi, „soviel die Summa und Grund dieser Sachen belangt", jenen von Herzen verwandt und zugethan und derhalben mit ihnen einig, jedoch könne man den rechten Verstand vom Abendmahle vesthalten, auch wenn alles dasjenige zugestanden werden müsse, was die Schweizerischen Theologen von Christi wahrer menschlicher Natur, wesentlichen Eigenschaften und räumlich umschriebenem Aufenthalt derselben im Himmel behaupteten[9]). Denn es will gar nicht verfangen, wenn die letzteren Theologen unter Berufung auf unsere schwache, enge und geringe, ja auch zum Aeussersten verderbte Vernunft darauf sich zurückzogen, es müsse ein jeder dieser unterschiedlichen Artikel also und dergestalt wahr sein, wie die Worte einfältig lauten, ohne dass unsre Sache sei, diese scheinbar widersprechenden Artikel unter einander zu vereinigen: dies hiesse ja in der That dem Glau-

ben das Ja und Nein zugleich zumuthen, das Ja in der Behauptung der Multipräsenz, das Nein in der Läugnung derselben. Und eben die Wittenberger zeigten in ihrer eignen Lehre vom Abendmahle, dass man nur die Wahl habe zwischen einer Modification dieses Dogmas behufs der Einigung desselben mit der Lehre von der schlechthin räumlichen Existenz des Leibes Christi und einer solchen Fassung des christologischen Dogmas, vermöge deren der lutherischen Doctrin vom Abendmahle nicht von vornherein die Bedingung der Möglichkeit entzogen werde. Nicht das konnte die Stellung des einfältigen Glaubens sein, dass er auf der einen Seite das Dasein des Leibes Christi im Raume bei jeder stiftungsgemässen Abendmahlsfeier annahm, und dass er auf der andern Seite eben diese Multipräsenz wegen der Umschriebenheit des Leibes Christi schlechthin läugnete, sondern dass er trotz der letzteren und unbeschadet derselben die Möglichkeit setzte, es könne der Leib zugleich in nicht umschriebener, illocaler Weise da gegenwärtig sein, wo er nach der Einsetzung und Verheissung des Herrn gegenwärtig sein soll.

Je mehr aber die Concordienformel ihre Lehrsätze von der Person Christi derjenigen Lehrweise entgegenstellt, welche bei den zum Calvinismus hinneigenden Theologen aus Melanchthons Schule üblich geworden war, wogegen das Verhältniss zu der Würtembergischen Doctrin vielmehr nur das der Transaction ist, desto weniger dürfen wir davon

Umgang nehmen, die Lehraufstellungen der Gegner im Einzelnen darzulegen. Sie lassen sich im Allgemeinen dahin charakterisiren, dass, indem sie auf der gewöhnlichen Fahrstrasse verharrten, ohne der dogmatischen Fortbewegung, wie sie für die Kirche geboten war, zu folgen, hiermit ihr positiver Inhalt Gefahr lief, auch diejenigen Stücke der Wahrheit einzubüssen, welche den dogmatischen Erwerb der früheren christologischen Arbeit der Kirche ausmachten. So dass die Differenz, welche Anfangs und scheinbar die Einstimmigkeit in den fundamentalen Bestimmungen unberührt liess, schlüsslich bis dahin fortschritt, durch Läugnung des *finitum capax infiniti* die Wahrheit der Menschwerdung Gottes selbst thatsächlich in Frage zu stellen[10]). Die persönliche Vereinigung der beiden Naturen in Christo, so lehrte man, ist als solche das wesentlich Unterscheidende von jedweder sonstigen Einwohnung Gottes in den Heiligen, in welchen er jetzt nur *per assistentiam* oder *auxilium* und *separabiliter* wohnt und dereinst zwar ohne Aufhören und ohne mögliche Trennung, aber doch niemals dergestalt wohnen wird, dass er sich mit ihnen in Eine wesentliche Person verbindet[11]). So richtig dies ist, wie es denn auf kirchlichem Grund und Boden gar keine Christologie geben kann, welche nicht von dieser specifischen Einigung der Naturen in Christo anheben müsste, so unbestimmt erscheint jene Unterscheidung, wenn man sie darauf ansieht, was es nun eigentlich um diese persönliche Einheit

Gottes und des Menschen in Christo in ihrer Einzigartigkeit sei. Denn dass der in den Gläubigen wohnende Gott ihnen seine Assistenz und seine Hilfe beweist, unterscheidet diese Einwohnung von jener in Christo insoferne nicht, als auch bei letzterer die Action der göttlichen Natur während des Leidens der menschlichen nicht blos als zurückgezogene und ruhende, sondern auch als stützende und tragende vorgestellt wird[12]; und dass Gott nicht untrennbar dermalen mit den Gläubigen sich verbindet, wie in Christo Gott und Mensch untrennbar vereinigt sind, bezeichnet wiederum das Wesen des Unterschiedes so wenig, dass vielmehr die Untrennbarkeit solcher Einigung mit den Heiligen in dem zukünftigen ewigen Leben ausdrücklich behauptet wird. So kommen mithin alle diejenigen Bezeichnungen, womit benannt werden sollte, was es um die persönliche Union im Vergleich zu der nichtpersönlichen sei, in Wegfall und es bleibt nichts übrig als der immerhin richtige, aber unerklärte Ausdruck. Und doch hangen an dem Verständnisse dieses Ausdruckes alle jene Folgerungen, welche nachmals hinsichtlich der Wechselbeziehung der persönlich geeinigten Naturen zu einander gezogen werden müssen.

Allerdings war der hiermit hervorgehobene Mangel nicht ein solcher, welcher nur die Lehrdarstellung der Gegner des Bekenntnisses gedrückt hätte — wir werden ihn später auch auf der anderen Seite wiederfinden — aber er will hier schon ins Auge ge-

fasst sein, damit man verstehe, wie sich hinter diese unverstandene persönliche Einheit die Unterscheidung zwischen dem Concretum und dem Abstractum der Naturen flüchtet, ohne dass zur Klarheit gebracht wird, warum von diesem nicht gelten dürfe was von jenem. Persönlich also sind die Naturen verbunden kraft der Annahme der menschlichen in die Person des Logos, und obwohl dieser seine göttlichen, ewigen, unendlichen Eigenschaften ihr nicht *realiter* oder wesentlich eingiesst, welches den Unterschied der Naturen ganz aufheben und zerstören würde, so ist er doch sammt allen seinen wesentlichen Eigenschaften mit ihr unzertrennlich vereiniget, also dass man recht saget und wahrhaftig glaubet, Gott ist Mensch und Mensch ist Gott, oder der Mensch Christus ist Gottes Sohn, und aus der Läugnung der Exäquation beider Naturen nicht folgt, dass dem Menschen Christo nichts oder allein ein bloser Name und Titel durch die persönliche Vereinigung gegeben werde[13]. Vermöge dieser Vereinigung gebührt dem Menschen Christus die gleiche Anbetung wie dem Sohne Gottes und nicht wird die menschliche Natur, die für sich selbst eine Kreatur ist und bleibet, allein angebetet und die göttliche Natur auch allein und unterschiedlich, sondern mit Einem Gebet rufen wir zugleich und miteinander an den einigen Christum, weil er eine einige Person ist aus zwei Naturen[14]. Sodann gehört zur Majestät des Menschen Christi, dass ihm alle Eigenschaften der göttlichen Natur in

der Form und Weise, wie die alte Kirche stets einhellig geredet, nämlich *in concreto*, zugeschrieben, und wiederum Alles, was der Menschheit geschehen, oder widerfahren ist, dem Sohn Gottes selber gegeben und zugeschrieben wird, welches denn aus der wunderbaren, unaussprechlichen und unbegreiflichen Vereinigung der zwei Naturen in dieser einigen und unzertheilten Person folgt [15]). Weiterhin ist auch dies der menschlichen Natur Christi hohe und vortreffliche Ehre, dass der Sohn Gottes mit und in derselbigen das ganze Werk der Erlösung des menschlichen Geschlechts ausgerichtet, derwegen die menschliche Natur in Christo wahrhaftig ist theilhaftig worden alles Sieges, aller Victorien und Triumphes des Sohnes Gottes, dass sie billig gerühmt und gepriesen wird, als die das Reich der Sünden und des Todes hat zunichte machen und die Erlösung des menschlichen Geschlechtes stiften und vollbringen helfen, und gehöret hierzu auch, dass der Tod und das ganze Leiden der menschlichen Natur in Christo einig und allein ist das Versühnopfer, genugsame Bezahlung und Lösegeld für die Sünde der ganzen Welt, und dass sein Fleisch ist *caro vivifica*, ein lebendigmachendes Fleisch, welches der Welt das Leben bringet [16]). Nach Verrichtung solcher Erlösung ist eben diese menschliche Natur sammt der göttlichen zur Rechten des himmlischen Vaters gesetzt, das ist zu dem stetswährenden priesterlichen und königlichen Amt erhöhet, und ist nun der Mensch Chri-

stus nicht nur also im Himmel, wie die Engel und Auserwählten auch im Himmel sind, sondern er ist zum Haupt der Kirche gesetzt, weiss und versteht das Herz und den Willen des Vaters, vertritt und verbittet seine Kirche und alle Gläubigen, überschattet sie mit seines theuren Blutvergiessens und ganzen Gehorsams Verdienst, schützet, stärket, bewahret, errettet sie wider aller Höllen Pforten u. s. f., obwohl die menschliche Natur solche Werke nicht für sich allein ausrichtet, sondern der ganze Christus, Gott und Mensch nach beiden unterschiedlichen Naturen sein Königreich und Priesterthum führet, dazu eine jede Natur jetzund wie vorhin das Ihre thut[17]). Gleichwie aber die bisher erwähnte Majestät und Herrlichkeit der menschlichen Natur Christi um der persönlichen Vereinigung willen gegeben werden, also hat die menschliche Natur auch für sich selber ihre sonderlichen Prärogativen vor allen andren Menschen, die jungfräuliche Empfängniss durch den h. Geist, die Sündlosigkeit, die Fülle der Gaben des h. Geistes ohne Mass, insonderheit aber nach der Auferstehung die herrliche Verklärung und Erhebung über alle Kreaturen, kraft deren die menschliche Natur Christi mit Unsterblichkeit, hohem Licht und Weisheit, mit unaussprechlicher, unbegreiflicher Macht, Gewalt, Stärke, Freude, und was nur für hohe vortreffliche Gaben genannt werden, weit höher gezieret ist als alle Kreaturen. Aber diese der menschlichen Natur Christi für sich eignenden Vor-

züge, welche sowohl der Zahl wie dem Grade nach aller Engel und auserwählten Menschen Gaben übertreffen, müssen dennoch sonderlich angesehen und unterschieden werden von den wesentlichen Eigenschaften der göttlichen Natur, in denen Christus Eines Thuns und Wesens ist und bleibet mit dem ewigen Vater, wie er nach der Natur und Eigenschaften der Menschheit Eines Wesens mit uns ist und für und für sein wird: die grossen und hohen Gaben und Herrlichkeiten, so die Menschheit Christi in und für sich selbst ohne Mass empfangen hat vor und nach der Verklärung, sind dennoch nicht ewige, unendliche Eigenschaften der göttlichen Natur zu nennen, denn die unendlichen, wesentlichen Eigenschaften, welche den Schöpfer von den Kreaturen unterscheiden, theilet Gott keinem Geschöpfe mit, also dass es dieselben an sich habe oder damit ihm gleich werde; wollte man sie der Kreatur zumessen, so würde dadurch die Substanz und Wesen derselben unendlich gemacht und also aus der Zahl der Kreaturen gesetzt werden[18]).

Es hat sonach mit der Einigung der Naturen in Christo diese Bewandtniss, dass auf die Frage, was denn vermöge jener persönlichen Union den beiden Naturen an sich, als welche nebst ihren wesentlichen Eigenschaften in voller Integrität fortbestehen, durch die Verbundenheit mit der je anderen geworden sei, zu antworten ist, dass keine der beiden Naturen der je andern etwas von dem Ihren mitgetheilt habe —

denn die göttliche Natur kann als solche von der menschlichen nichts empfangen, und was die menschliche Natur empfängt, das sind zwar sehr hohe aber jedenfalls nur geschaffene Gaben, mithin keinerlei Eigenschaften der göttlichen Natur selbst [19]). Die Aussage menschlicher Eigenschaften von der göttlichen Natur und die Aussage göttlicher Eigenschaften von der menschlichen Natur ist eine blos verbale, als welcher ein Thatbestand der Communication keineswegs zu Grunde liegt [20]). Und wir wollen hierbei nicht unbemerkt lassen, dass jene Frage nach der Beschaffenheit der Naturen an sich — versteht sich innerhalb der persönlichen Einigung — gar nicht, wie es nach dem Ausdrucke *in abstracto* gegenüber dem *in concreto* scheinen könnte, eine willkürliche Abstraction ist, sondern dass so gewiss der unverkürzte Bestand jeder der zwei Naturen die Voraussetzung bildet, ebenso gewiss die Frage berechtigt sein muss, ob denn jedweder derselben in diesem ihren Bestande nur die ihr wesentlichen, oder aber vermöge realer Communication auch Eigenschaften der anderen zukommen. Die Differenz also zwischen der göttlichen und der menschlichen Natur erscheint dort als eine so specifische, dass Zerstörung der menschlichen die Folge realer Communication der göttlichen Eigenschaften wäre: dem Gedanken aber, dass doch diese Schwierigkeit für die Lehre von der Menschwerdung Gottes überhaupt besteht, entzieht man sich dadurch, dass man annimmt, sie sei nicht vorhanden bei

Antheilnahme der menschlichen Natur an der Persönlichkeit der göttlichen, welche Antheilnahme man näher zu bestimmen unterliess. Man vermeidet die in sich nothwendige Consequenz, dass, wenn die Endlichkeit der menschlichen Natur ihr gestattet, realen Antheil an der göttlichen Person zu haben, sie ihr auch gestatten muss, in realer Weise zu participiren an den göttlichen Proprietäten — oder wäre jene minder ein *infinitum* als diese[21])?

Wir haben hiernach blos noch diejenigen Folgerungen zu ziehen, welche uns zu dem Ausgangspuncte, dem historischen Anlass des Streites, zurückführen. Christus wirkt zwar alle seine göttlichen Werke in und mit der menschlichen Natur, insofern er bei all seinem Wirken mit derselben verbunden bleibt, aber keineswegs geschieht dasselbe allenthalben durch die angenommene menschliche Natur, weil diese als in ihrer creatürlichen Beschränktheit verharrend eine ungleich engere Peripherie ihrer Wirksamkeit umschreibt als die sie überragende göttliche Natur[22]). Der eine und ganze Logos, welcher allenthalben ist ausser seiner Menschheit, ist und bleibt zugleich untrennbar in seiner menschlichen Natur[23]). Und die Auffahrt Christi, sowie sein Sitzen zu Rechten des Vaters macht darin um so weniger einen Unterschied, als das allgemeine Princip der Unmittheilbarkeit der Eigenschaften ebenso für den Erhöheten wie für den Erniedrigten, für den Menschgewordenen schlechthin gilt[24]). Christus ist mit seiner Menschheit wahrhaftig

gen Himmel gefahren und hat Leib und Seele aus dieser Welt hinauf in das Licht der herrlichen Offenbarung Gottes geführt, und obwohl er daselbst in himmlischer, göttlicher und sichtbarer Klarheit, Majestät und Herrlichkeit sich erzeiget als einen Herrn aller Kreaturen und als das Haupt seiner Kirche, so werden doch durch das Sitzen zur Rechten die Art und Eigenschaften und der Unterschied beider Naturen nicht aufgehoben [25]), und es bleibt dabei, dass die Menschheit Christi, wenn auch mit der göttlichen unendlichen Natur vereiniget, dennoch an Seel und Leib weder unendlich noch allenthalben worden ist [26]). Es ist beides unmöglich, sowohl dass der Leib Christi vermöge der Verbundenheit mit der göttlichen Natur an sich und schlechthin allenthalben sei als auch dass ihm zu Zeiten eine Multipräsenz zukomme, denn das Letztere würde die Realität des Menschenleibes nicht minder zerstören als das Erstere [27]). Und vollends, dass der menschlichen Natur irgendwie neben und zugleich mit den ihr wesentlichen Proprietäten göttliche Eigenschaften, also in diesem Falle neben der Räumlichkeit die Unräumlichkeit, neben dem Sein an Einem Orte die Allenthalbenheit oder die Multipräsenz zuzuschreiben seien, das ist ein Wahngedanke [28]). Aber es folgt nun ebenso handgreiflich, was die Vertreter dieser Lehre gemeinhin nicht aussprechen, dass von einer Auffassung des Abendmahls, wornach an allen den Orten, wo das Sacrament stiftungsgemäss gehalten wird, Christi Leib,

wiewohl illocal und geistlicher Weise, da sei, dass also von der specifisch lutherischen Auffassung des Abendmahls nicht die Rede sein könne.

Nach der gesammten Stellung, welche die lutherische Reformation von Anfang an zu der alten Kirche eingenommen hatte, indem ihre Tendenz selbst da, wo sie wirklich über die dogmatischen Errungenschaften jener hinausging, gar nicht die des Fortschrittes, sondern vielmehr die der Rückkehr zu dem ursprünglichen Glauben der unverderbten Kirche war, lässt es sich erwarten, und die sofort auf die Darlegung der dogmatischen Streitfrage folgenden Sätze bestätigen es, dass die Confession zu dem sonderlichen Stücke des kirchlichen Glaubens, welches hier in Frage stand, lediglich gelangen will unter vollständiger Bewahrung alles dessen, was einst von Kirchen wegen über die Person Christi vestgesetzt worden war. Die Einheit der gottmenschlichen Person des Erlösers und die Zweiheit der in ihr vereinigten Naturen, die Integrität und Völligkeit der letzteren und die Wirklichkeit der ersteren als des realen Einheitspunctes jener[29]) — diese Sätze treten sonach billig in dem Bekenntnisse voran, so zwar, dass sofort in der Bestimmung der wesentlichen Eigenschaften jeder der beiden Naturen, welche in der persönlichen Einigung ebenso unvermischt und unabgetilget bleiben wie die Naturen selbst[30]), und in der Betonung der wirklichen, weil persönlichen, Union der Naturen, unangesehen den Fortbestand

ihrer Unterschiedenheit in ihrem Wesen und ihren natürlichen Eigenschaften[31]), die beiden Seiten herausgestellt werden, welche, die eine mehr in apologetischem die andere mehr in thetischem und polemischem Interesse, im Auge behalten sein wollen, um die Grundlosigkeit gegnerischer Beschuldigung und um die Nothwendigkeit der eignen confessionellen Behauptung zu verstehen. Denn alsbald nachdem dies Fundament gelegt worden, wird darauf die Thesis gegründet, welche mitten in die kirchliche Controverse hineinführt, es habe die angenommene menschliche Natur in Christo nicht blos ihre natürlichen, wesentlichen Eigenschaften behalten, sondern sie sei darüber durch die persönliche Vereinigung mit der Gottheit und hernach durch die Verklärung oder Glorification erhöhet zur Rechten der Majestät, Kraft und Gewalt über Alles, was genannt kann werden nicht allein in dieser, sondern auch in künftiger Welt[32]), eine Aussage, welche, wiewohl unausgeführt, doch schon in sich begreift, worauf es in letzter Instanz dem Bekenntniss ankam.

Ist aber die Participation der menschlichen Natur an den Eigenschaften der göttlichen — denn etwas Anderes ist mit der bezeichneten Erhöhung der menschlichen Natur nicht gemeint — in der angegebenen Weise begründet, so folgt sofort ein Anderes, welches gar nicht accessorisch dem Früheren sich anschliesst, sondern als in demselben bereits gelegen nur besonders herausgehoben wird, dass

Christus solche Majestät, die ihm nach seiner menschlichen Natur zu Theil geworden, nicht erst empfangen als er von den Todten auferstanden und gen Himmel gefahren, sondern sogleich mit der Menschwerdung kraft der persönlichen Vereinigung der göttlichen und menschlichen Natur [33]). Es bleibt sonach vorderhand unbestimmt, wie es gemeint war, wenn vorher die „Erhöhung" auf den zwiefachen Factor zurückgeführt wurde, auf die persönliche Vereinigung mit der Gottheit und auf die hernach folgende Verklärung, und auch dies bleibt unbestimmt, ob nicht der Participation göttlicher Eigenschaften von Seiten der menschlichen Natur entsprechen müsse vermöge derselben persönlichen Vereinigung die Aneignung menschlicher Eigenschaften von Seiten der göttlichen Natur. Man versteht dies Alles eben nur dann, wenn man im Sinne behält, dass es sich um eine Aussage des Bekenntnisses und um diese allein handelt, der es genügt, gerade den Punct zu markiren, hinsichtlich dessen der kirchliche Glaube genöthigt worden war, sich seiner bewusst zu werden, und dieser Eine Punct ist nun eben der, dass in der persönlichen Vereinigung der Naturen, welche auch die Gegner zugestanden, an sich schon und abgesehen von dem *status exaltationis* eine reale Antheilnahme der menschlichen Natur an der göttlichen gegeben sei. Eine nähere Erläuterung, wie man die persönliche Einheit zu denken habe, aus welcher die Bejahung

der streitigen Frage hergeleitet wird, giebt das Bekenntniss nur nach der Seite hin, nach welcher sich an diese Näherbestimmung ein religiöses Interesse anknüpft, nicht aber nach jener, welche der wissenschaftlichen Controverse über die Möglichkeit der Einen Hypostase zweier, wie es scheint, beiderseits hypostatisch zu denkenden Naturen angehört. Es leidet keinen Zweifel, dass hierdurch der Gegensatz gegen die von der Concordienformel bekämpfte Lehre etwas begrifflich Unbestimmtes erhält, indem die Gegner nicht gemeint waren, in dem Bilde von den zwei zusammengeleimten Brettern ihre Vorstellung von der Vereinigung der beiden Naturen wiederzuerkennen und andrerseits das religiöse Interesse, in welchem die Lutheraner die engere Union der Naturen forderten, auch bei der gegnerischen Fassung befriedigt werden zu können schien. Dennoch aber lässt sich hier deutlich wahrnehmen, was wir oben bereits bevorworteten, dass die Differenz, welche vorerst in dem einen vom Dogma intendirten Puncte sich geltend machte, voraussetzt eine Differenz auch in jenen Stücken, über welche die Aussagen der Gegner scheinbar identisch lauteten, und schlüsslich über die Natur der persönlichen Einigung selbst.

Die Confessoren hatten Recht, wenn sie trotz der Ablehnung der Gegner deren Weise die Union der Naturen vorzustellen jenem Bilde gemäss als eine nur äusserliche oder als eine solche bezeichneten, welche in Wahrheit keine sei[34]). Denn da sich

die Idiome des göttlichen und des menschlichen Wesens nicht scheiden lassen von den beiderseitigen Naturen, diese vielmehr ihren realen Bestand haben in den Idiomen, wie konnte man denn sagen, die Verbindung der Gottheit und der Menschheit, also die Einigung der N a t u r e n in der Person sei die engste und wahrste, aber die Communication der Idiome an die je andere Natur sei keine reale, sondern nur eine verbale [35])? Mochten die Gegner immerhin ihrem persönlichen Glauben nach an der Einheit der Person Christi und an der realen Vereinigung der Naturen in ihr, sowie an den Consequenzen dieser Vereinigung Behufs der Vollbringung des Erlösungswerkes vesthalten, ihre fehlsame Antithese in dem Puncte, worin sie mit den Lutheranern ausdrücklich differirten, schloss die Unmöglichkeit in sich, von der Einigung der Naturen so wie jene zu denken, stand im Widerspruch mit ihrem eignen Glauben, und der Widerspruch kam ihnen, wie wir sahen, darum nicht zum Bewusstsein, weil er sich unter den unverstandenen Begriff der persönlichen Einigung verbarg. Ist doch dies vielfach die Weise der Häresie in ihrer Entstehung, dass sie auf Einem Puncte den Gehorsam des Glaubens verweigernd vermöge der Solidarität der unter sich organisch verbundenen Glaubenssätze gegen ihren Willen und ohne ihr Wissen auch von solchen Stücken der Lehre abkommt, hinsichtlich deren sie in dem Gemeinglauben der Kirche noch zu stehen schien und meinte. Die

historische Wahrheit und Gerechtigkeit erfordert in solchem Falle Beides, dass man den Personen zugestehe, was sie für sich in Anspruch nehmen, den wirklichen oder möglichen Glauben an jene Lehrstücke, und dass man um dieses Zugeständnisses willen nicht den factischen Widerspruch gegen dieselben abläugne, wie er thatsächlich ausgesprochen oder als Folge eines anderen thatsächlich ausgesprochenen vorliegt.

Es ist demnach gegenüber der nur verbalen Einigung die reale weil persönliche[36]), auf welche das Bekenntniss zunächst Gewicht legt, und aus welcher dasselbe weiterhin jene religiösen Consequenzen ableitet, in denen zu Tage kommt, dass in der That die anfängliche mit der Lehre vom Abendmahl in Beziehung stehende Differenz einen Zwiespalt in der Lehre von der Person Christi überhaupt, zumal nach Seiten des Erlösungswerkes, involvire. Will man daher der Meinung des Bekenntnisses gerecht werden, so wird es vor Allem nöthig sein, jene grundlegliche Behauptung von der „wahrhaftigen Gemeinschaft“ der Naturen miteinander nicht in Isolirung von den darauf gegründeten Folgerungen aufzufassen, da erst in diesen sich thatsächlich, und eben nach der religiösen Seite hin, ausspricht, welcher Art und welcher Wirkung diese wahrhaftige Gemeinschaft sei. Nimmt man nämlich jene Behauptung für sich, so muss zugestanden werden, dass weder die mit Luther und älteren Lehrern der Kirche vest-

gehaltene Bezeichnung der Union als „Vermischung“ (*mixtio*)[37]), noch die Vergleiche dieser Union mit der Verbindung von Leib und Seele oder mit dem feurigen Eisen, im Gegensatze zu der Vermengung der Substanzen „wenn aus Honig und Wasser ein Meth gemacht wird“[38]), noch endlich die allerdings näher die Sache selbst angehenden *propositiones personales*[39]) geeignet sind, wirklich zu erklären, wie man sich die reale Gemeinschaft der Naturen zu denken habe. Denn jene erstere Bezeichnung ist ja nur ein starker, aber eben darum dem Missverständniss leicht ausgesetzter und der Verwahrung bedürftiger Ausdruck für die wirkliche Realität der Gemeinschaft, der über den Modus derselben etwas aussagen nicht einmal will; die beiden Vergleiche aber dienen zwar allerdings dazu, eine ungefähre Vorstellung der Naturengemeinschaft zu erwecken, aber da bei dieser aller Nachdruck auf die persönliche Einigung gelegt wird, so geht mithin gerade in dem Hauptpuncte Bild und Sache auseinander, und es wäre sehr bedenklich, mehr als eine auf anderen Gebieten gelegene der populären Darstellung dienende Analogie in jenen Vergleichungen zu erkennen. Das sachlich Unzureichende der beiden Vergleiche gewahrt man sofort da, wo nach Massgabe des dortigen Thatbestandes wirkliche Folgerungen für das Dogma gezogen werden sollen, in welchem Falle die Gegner darauf hinwiesen, dass nur diejenigen Eigenschaften des Feuers dem Eisen mitgetheilt

würden, welche die Natur des letzteren nicht zerstören, woraus dann die Unmöglichkeit der Participation des Leibes Christi an der Illocalität sich ableiten liess, oder bemerklich machten, wie wenig trotz der persönlichen Vereinigung von Leib und Seele jener an den wesentlichen Eigenschaften dieser, z. B. an der Unkörperlichkeit und Geistigkeit derselben, Theil habe[40]). Und man nahm daher auch lutherischerseits gar keinen Anstand, zuzugeben, dass solche Gleichnisse nicht durchaus und in allen Stücken mit jenem hohen Geheimniss übereinträfen[41]). Man sieht, es ist übel gethan, wenn man noch neuerdings die Lösung wichtiger christologischer Probleme, wie etwa die Begründung der nur einseitigen Mittheilung göttlicher Idiome an die menschliche Natur, mit auf jene Gleichnisse stützen zu können glaubt[42]), während doch auch das Bekenntniss nicht die Weise der Gemeinschaft, sondern blos die Thatsächlichkeit derselben an dieser Analogie vorstellig zu machen bemüht ist[43]). Und innerhalb dieser Beschränkung leisten jene Gleichnisse allerdings was damit geleistet werden sollte. Betrachten wir, wie dies die Voraussetzung bei dem Gebrauch des Bildes ist, Feuer und Eisen als zwei von einander unterschiedene Substanzen, so liegt bei dem glühenden Eisen allerdings — ohne dass wir darauf reflectiren, ob der Austausch der Eigenschaften ein allseitiger ist — eine solche Mittheilung des Feuers an das Eisen vor, welche den reformirten Theologen, die das traditionell gewor-

dene Bild nicht verwerfen mochten, doch in der That es unmöglich machen musste, ihre Anschauung von der Verbindung der Naturen in Christo und von der Communication der Idiome darin wiederzufinden. Denn Niemand wird die Mittheilung der Idiome des Feuers an das Eisen eine nur verbale nennen, und es hilft jenen Theologen nichts, dass sie der menschlichen Natur in Christo kraft ihrer Vereinigung mit der göttlichen überschwängliche und unaussprechliche Gaben zu Theil werden lassen, da sie ebenso bestimmt negiren, dass diese identisch seien mit den Proprietäten der göttlichen Natur, während doch nicht zu läugnen steht, dass es wesentliche Eigenschaften des Feuers sind, welche dem glühenden Eisen eignen. Daher hatte allerdings die lutherische Doctrin, und sie allein, das Recht, jenes aus der alten Kirche hergebrachte Bild sich zuzueignen, und es war den Confessoren nicht zu verdenken, dass sie den Bemängelungen der Gegner zum Trotz an dem Bilde als einem kirchlich recipirten Zeugniss für die Realität der Union vesthielten[44]. Aehnlich verhält es sich mit dem Gleichniss der Verbindung des Leibes und der Seele, bei welchem ebenso wenig in Abrede genommen werden darf, dass Proprietäten der letzteren, z. B. Willensacte, dem ersteren sich real conferiren, sonach die Idiome wie die Naturen gar nicht blos verbal, sondern real, aber ohne dass damit über die Weise dieser realen Einigung etwas Näheres ausgesagt würde, geeinigt sind.

Wir begnügen uns demnach, aus jenen beiden ersten Stücken, welche zur Erläuterung der wahrhaftigen Gemeinschaft göttlicher und menschlicher Natur dienen sollen, dies, und nicht mehr, zu entnehmen, dass die Gemeinschaft eine thatsächliche sei, und wenn wir der Theologie zumuthen müssen, über die Behauptung dieser Thatsache hinauszugehen und das Wie derselben so weit als möglich zur Erkenntniss zu bringen, so dürfen wir doch die gleiche Forderung nicht an das Bekenntniss stellen, welches die Thatsächlichkeit der Gemeinschaft als Ausdruck des Glaubens, der ihrer bedarf um der religiösen Consequenzen willen, schlechthin vestsetzt. Es erübrigt uns aber noch die Betrachtung des dritten Stückes, von welchem wir vorhin sagten, dass es am Nächsten auf die Sache selbst eingehe, ohne doch auch seinerseits über die Thesis von der Thatsächlichkeit der Gemeinschaft hinauszuführen, wornach, wie das Bekenntniss sagt, um jener Vereinigung und Gemeinschaft willen Gott ist Mensch und Mensch ist Gott[45]. Freilich könnte es scheinen, als sei dieser Ausdruck, welcher sich unmittelbar dem Sprachgebrauche der Schrift anschliesst und von Alters her in der Kirche üblich war, um so weniger geeignet, den Unterschied des lutherischen Dogmas von dem reformirten zu markiren, als ja die Gegner nicht von Ferne daran dachten, dem ihre Zustimmung zu versagen. Und doch bezeichnet das Bekenntniss, indem es herkommt von der falschen „Vermischung“ oder „Vergleichung“

der beiden Naturen, wie sie an dem Beispiel vom Meth gezeigt wird, dies als die unmittelbarste Folge jener „anderen, höheren und unaussprechlichen Gemeinschaft und Vereinigung zwischen der göttlichen und menschlichen Natur in der Person Christi", so dass wir hierin den eigentlichsten und ursprünglichsten Ausdruck für dieselbe zu suchen haben, wie denn trotz der Ablehnung der Vermischung diese Vereinigung als „höher" und unaussprechlich gedacht werden soll. Man sieht hier am Deutlichsten die Schwierigkeit der Sachlage, wo man mit Gegnern zu thun hatte, welche angeschlossen an die kirchliche Tradition den Ausdruck der persönlichen Einigung und mit ihm auch die *propositiones personales* angenommen hatten, ohne sich klar darüber zu werden, dass ihre Läugnung realer Communication der Naturen und ihrer Idiome entweder jenem Vordersatze weichen oder denselben umstossen müsse. Ohne uns durch diese Inconsequenz, durch diesen scheinbaren Consensus irren zu lassen, bleiben wir dabei, dass jener dogmatische Ausdruck die reale Gemeinschaft der Naturen, auf welche es hier dem Bekenntniss ankommt, allerdings nicht unmittelbar aber in ihrer nächsten Folge, am Genauesten charakterisirt, so nämlich, dass man zugleich sieht, wie alle der empirischen Welt entnommenen Analogien an dies einzigartige Verhältniss nicht hinanreichen. Denn diese Propositionen benennen nicht blos eine wie eng immer zu fassende Gemeinschaft Gottes und des

Menschen, sondern setzen kraft der persönlichen Einigung Gott als identisch mit dem Menschen und den Menschen mit Gott — es ist dies das Aeusserste was von der thatsächlichen Gemeinschaft der beiden Naturen gesagt werden kann. Aber dies Aeusserste ist eben wiederum lediglich Benennung einer Thatsache, der Thatsache nämlich, dass es ein und dasselbe Ich ist, welches Gotte und dem Menschen eignet, ein gottmenschliches Centrum, von welchem alle Radien der geistleiblichen Selbstbethätigung beider Naturen ausgehen und wohin sie zurückkehren, so dass, wenn man die Naturen nach Seiten des Ich bezeichnet, in welchem sie gipfeln, mithin *in concreto*, man sagen muss, dieses Ich des Menschensohnes und das des Logos sei identisch. Hier wo das Bekenntniss endigt, indem es mit prägnantem Ausdruck die Thatsache der persönlichen Einigung und Einheit, wie sie in der Schrift, in dem Gesammtleben des Erlösers, vorliegt, nach ihrem innersten Verhältniss thetisch bezeichnet, beginnt im Grunde erst die Arbeit der Theologie, und die Dogmatik hat ihre Aufgabe schlecht verstanden, wenn sie auf dem confessionellen Erwerbe beruhend die *propositiones personales* wiederholte, ohne sich zu erinnern, dass diese Propositionen für sie nichts anderes bedeuten, als ein noch zu bearbeitendes Thema.

Es bleibt also, wie wir oben schon bevorworteten, die Concordienformel stehen bei der Thatsache „wahrhaftiger Gemeinschaft“ der beiden Naturen mit-

einander ohne Vermischung, und auch jenes dritte Stück, in welchem die persönliche Einheit zur Aussage kommt, hat die Tendenz, die Realität der Naturengemeinschaft, ohne welche jene nicht gedacht werden noch sein könne[46]), darzulegen. Eben hier ist es, wo die fundamentalste Differenz zwischen der lutherischen und der reformirten Doctrin hervorbricht, und wir müssen hierbei um so mehr einen Augenblick verweilen, als jedes Urtheil über die einzelne das *genus auchematicum* betreffende Controverse in der Luft schweben würde, wenn wir nicht über jenen fundamentalen Dissensus zur Klarheit kommen. Die gegnerische Lehre erkennt, wie wir wissen, die persönliche Einigung, die personalen Propositionen, sie erkennt auch dies an, dass um jener persönlichen Einigung willen die Union der Naturen eine reale, dass in diesem Sinne *realissime* und *arctissime* der Gottheit die Menschheit und der Menschheit die Gottheit communicirt sei[47]). Aber die Gemeinschaft der Naturen geht ihr eben in dem persönlichen Vereinigtsein derselben auf, wogegen die lutherische Anschauung aus letzterem eine Naturengemeinschaft an sich folgert, welche von gegnerischer Seite verworfen wird. Die reformirte Auffassung lässt die personale Einheit, von der sie laut unsers obigen Nachweises keinen klaren Begriff hat, bestehen, um dann die einander entgegengesetzten Naturen und deren Proprietäten ohne reale Communication miteinander sein und wirken zu lassen; der lutherischen dünkt die

persönliche Einigung das Höchste und Principielle, woraus die Communication der Naturen und ihrer Proprietäten innerhalb jener Einheit als das Geringere und Abgeleitete von selbst sich ergiebt. Oder umgekehrt, und damit dem Ausdruck des Bekenntnisses entsprechend: wie sollte persönliche Einheit möglich sein, wäre nicht die Gemeinschaft der Naturen eine wirkliche? Wir bemerken ausdrücklich, dass hiermit noch in keiner Weise präjudicirt ist über die Frage, was es denn sei, worin, und wie es denn geschehe, dass die eine Natur der andern sich mittheile — dies lässt sich gar nicht in abstracto, sondern lediglich gemäss der concreten Beschaffenheit der einen und der andern bestimmen — nur dass die Gemeinschaft der Naturen auch selbst, abgesehen von der persönlichen und auf Grund derselben, wie immer Statt finde, bis dahin führt die Aussage des Bekenntnisses. Es ist für das theologische Verständniss dieses Sachverhalts nicht erspriesslich gewesen, dass man ausgehend von der zwiefachen schriftgemässen Thatsache, es sei für das Werden des Gottmenschen die Initiative schlechthin bei dem Logos, wornach also mit Recht von einer Assumtion der menschlichen Natur Seitens des Logos geredet wird, und es sei der menschgewordene Logos in Identität mit sich geblieben, wornach es dann schien, als substituire sich das göttliche Ich dem mangelnden oder um der Personeinheit willen nicht zu setzenden der menschlichen Natur, mit der Annahme der Anhypostasie

und Enhypostasie der menschlichen Natur die Frage nach der Einheit des gottmenschlichen Ich gelöst zu haben glaubte. Denn jene beiden Voraussetzungen lassen sich aufrecht halten, ohne dass man zu jener Lehrweise gelangt, aus welcher sich weder eine deutliche Vorstellung der Personeinheit selbst, noch auch die Gewissheit entnehmen lässt, dass jene Einheit stehe und falle mit der realen oder nur verbalen Gemeinschaft der Naturen auch selbst. Wir constatiren daher an diesem Orte, dass das Bekenntniss wohlgethan hat, jene Lehrweise der Theologie zu überlassen, und uns volle Freiheit gewährt, die Einheit der Person Christi so zu denken, wie dies der historischen Erscheinung des Gottmenschen und dem Begriffe der persönlichen Einheit entspricht, dass es ein und dasselbe Ich sei, welches sich weiss als den Menschgewordenen und den Ewigen zumal, als an sich habend die göttliche wie die menschliche Natur, als Centralpunct der Proprietäten jener wie dieser. Wie diese Einheit hergestellt werden kann trotz der Differenz der Naturen, inwiefern das scheinbar unbedingte Bewusstsein des Logos zusammengehen kann mit dem bedingten der menschlichen Natur, warum in solchem Zusammengehen zur Einheit eines gottmenschlichen Ich eine Vermischung der Naturen nicht gesetzt ist, das sind Fragen, deren Beantwortung nicht hierher gehört, wo wir abgesehen von dem historischen Acte der Erniedrigung nur das Postulat der Personeinheit an sich veststellen und daraus bekenntnissmässig die

Folgerung ziehen, es sei jene persönliche Vereinigung ohne wahrhaftige Gemeinschaft der Naturen nicht zu denken. Dass aber in dem Masse, in welchem Ernst gemacht wird mit der Einheit der Person, auch jene Folgerung in ihrer Nothwendigkeit hervortritt, dies ergiebt sich sofort aus der Erwägung, dass alle Acte der gottmenschlichen Person als von diesem die Naturen in oberster Instanz einigenden Ich ausgehend den Charakter gleicher Einheitlichkeit in ihrer Wirkung an sich tragen müssen wie in ihrem Ausgangspuncte.

In dem Allen nun, was das Bekenntniss bis hieher auf Grund der persönlichen Einheit, welche als unbezweifelt einer näheren confessionellen Bestimmung nicht bedurfte, für die Realität der Naturengemeinschaft anführte, ist noch gar nicht zum Abschluss gekommen, was die Tendenz seiner Aussagen von vornherein war. Denn so wie die Lehrfrage bis dahin lag und wie sie von uns gefasst werden musste, erschien sie als eine rein doctrinäre, des religiösen Momentes und darum an sich betrachtet auch des confessionellen Interesses ermangelnde. Darum begannen wir dieses Stück unserer Untersuchung mit der Verwahrung gegen jedwede Lostrennung dieses Abschnittes von den daran angeschlossenen religiösen Consequenzen, in denen ersichtlich ist, dass alles Vorausgehende nur die Grundlegung für die den Glauben an den Erlöser und das Werk der Erlösung unmittelbar betreffenden Lehrpuncte sein sollte und

nur um dessentwillen symbolisch fixirt ward. Hier erst, auf diesem practischen Gebiete, werden wir der Natur des Bekenntnisses gemäss erwarten können, mehr als nur die Thatsächlichkeit, nämlich zugleich die Weise der Naturengemeinschaft ausgesprochen zu finden. Es handelt sich einmal um die Realität der Erlösung, welche nur dann vorhanden ist, wenn das Leiden und Sterben der menschlichen Natur Christi eine Leistung nicht blos dieser, sondern des Sohnes Gottes selbst war[48]). Und es handelt sich zweitens um die Realität dessen, „was gesagt wird von der Majestät Christi nach seiner Menschheit zur Rechten der allmächtigen Kraft Gottes und was derselben anhanget, welches Alles nichts wäre noch bestehen könnte, wo diese persönliche Vereinigung und Gemeinschaft der Naturen in der Person Christi nicht realiter, das ist, mit der That und Wahrheit bestünde"[49]).

Es treten mithin sofort jene beiden Stücke als Folgerungen und Thaterweise der realen weil persönlichen Naturengemeinschaft hervor, auf welche es dem Bekenntniss theils an sich, theils wegen der besonderen Veranlassung des Streites ankommt, die Verbürgung wahrhaftiger Erlösung, welche in dem Leiden der menschlichen Natur für sich, ohne Gemeinschaft derselben mit der göttlichen, nicht vorhanden wäre, und die Vergewisserung jener der Menschheit Christi zukömmlichen Herrlichkeit, wie sie insonderheit bei der sacramentlichen Gegenwart

seines Leibes und Blutes sich kundgiebt. Das erstere Stück lehrt die Gemeinschaft der Naturen in Christo erkennen nach Seiten der Participation der göttlichen an den Widerfahrnissen der menschlichen, das andere Stück zeigt umgekehrt dieselbe Gemeinschaft an der Erhöhung der menschlichen Natur zur Majestät der göttlichen. Hinsichtlich jenes auf die Erlösung bezüglichen Punctes geht das Bekenntniss in seinem Ausdruck nicht hinaus über die unmittelbare Thatsache des christlichen Bewusstseins, dass nur das Leiden und Sterben des Gottmenschen, nicht des Menschen allein, die vollgiltige Erlösung beschaffen konnte, und wenn es wissenschaftlich angesehen nicht correct ist, zu sagen, „nicht die blose menschliche Natur habe für der ganzen Welt Sünde gelitten", ohne dann den Antheil der göttlichen Natur an diesem Leiden, damit es erlösungskräftig sei, zu bestimmen, dahingegen die Confession fortfährt, „sondern es habe der Sohn Gottes selbst wahrhaftig doch nach der angenommenen menschlichen Natur gelitten," so hat doch diese zunächst formale Incorrectheit ihren guten sachlichen Grund, insofern ebensowohl die Schranke der desfallsigen Schriftaussagen eingehalten sein wollte, als dem kirchlich hergebrachten in dem Bewusstsein der Gemeinde lebenden Satze Rechnung getragen werden musste, dass die göttliche Natur dem Leiden nach Art der menschlichen unzugänglich sei. So richtig aber auch jener zwiefache Grund und so berechtigt mithin die Aus-

sage des Bekenntnisses ist, so dürfen wir doch nicht verschweigen, dass an die Theologie die Frage zu richten ist, kraft welcher Antheilnehmung der göttlichen Natur an den Widerfahrnissen der menschlichen gesagt werden muss, „nicht die blose menschliche Natur habe für der ganzen Welt Sünde gelitten", eine Antheilnahme, welche so beschaffen sein wird, dass sie einerseits das der göttlichen Natur unmögliche Leiden derselben nicht setzt, und andrerseits doch den Satz ermöglicht, es habe der Sohn Gottes selbst wahrhaftig gelitten und sei wahrhaftig gestorben. Die Nothwendigkeit solcher Näherbestimmung drängt sich um so mehr auf, je strenger die Ausschliessung der göttlichen Natur mittelst der Allöosis Zwinglis verurtheilt wird, und je weniger das Leiden und Sterben des Gottessohnes von den nächsten Gegnern der Concordienformel beanstandet worden war.

Wie unsrerseits können auf jene Näherbestimmung an diesem Orte um deswillen noch nicht eingehen, weil das Bekenntniss hier noch gar nicht von der *communicatio idiomatum* handelt, sondern jenen Punct lediglich zur Sprache bringt, um daran zu zeigen, welcher Art und von welcher Bedeutung für den Glauben die in der Einheit der Person begründete Gemeinschaft der Naturen sei. Dieselbe Bewandtniss hat es mit dem zweiten Stücke, dessen die Confession zu gleichem Zwecke und in noch allgemeinerer Form gedenkt, während sie später, im

Verfolg der Lehre von der Idiomengemeinschaft, ausführlichst, wie es der Anlass des Artikels forderte, gerade darauf zurückkommt. Wir betonen daher hinsichtlich der hier gelehrten Majestät Christi nach seiner Menschheit nur dies Eine, dass ausdrücklich, und dann nochmals hervorgehoben wird, es habe dies Alles seinen Grund in der realen persönlichen Vereinigung und Gemeinschaft der Naturen, es sei diese Majestät der menschlichen Natur Christi zu Theil geworden gleich bei der Empfängniss, und sei ihr Besitz gewesen auch schon im Mutterleibe [50]. Wenn es daher oben hiess, die angenommene menschliche Natur in Christo habe abgesehen von ihren natürlichen wesentlichen Eigenschaften durch die persönliche Vereinigung mit der Gottheit und hernach durch die Verklärung dies empfangen, dass sie erhöhet sei zur Rechten der Majestät, Kraft und Gewalt über Alles, so will beachtet sein, dass hier von einer Beziehung auf den *status exaltationis* noch gänzlich Umgang genommen wird und dahin gestellt bleibt, welcher Zuwachs oder welche Veränderung in der göttlichen Majestät der menschlichen Natur in dem Stande der Erhöhung eingetreten sei. Ist es nach der Meinung der Schrift in ihren Aussagen von der Person Christi und nach dem Glaubensbewusstsein der Kirche unmöglich, die Verbindung der zwei Naturen zur Einheit der Person als eine successiv sich vollziehende und allmählich sich verengernde zu denken, so muss ja allerdings sofort mit der Mensch-

werdung die Participation der menschlichen Natur an der Majestät der göttlichen gesetzt werden, und die Schwierigkeit der Vorstellung solcher Theilnahme sowie der wahrhaft menschlichen, nicht doketischen, Entwickelung der menschlichen Natur Jesu bei solcher Theilnahme darf uns gar nicht hindern, sie selbst kraft der von Anfang an bestehenden Einheit zu setzen. Im schlimmsten Falle erhalten wir dann eine doppelte Thesis des Glaubens, welche zu behaupten wäre, auch wenn unsre wissenschaftlichen Mittel nicht ausreichten, die Ausgleichung zwischen beiden zu gewinnen, und erst müsste die Kirche sich dahin vergessen haben, die Artikel des Glaubens nach ihrem Gutmeinen und nach dem Massstabe wissenschaftlicher Begreiflichkeit zu stellen, ehe sie dahin kommen könnte, die Einheit der gottmenschlichen Person und die dadurch bedingte Naturengemeinschaft auf irgendwelchem Puncte innerhalb des Lebens Jesu erst real werden zu lassen.

Verhält es sich so, dass jene beiden Stücke der Antheilnahme der göttlichen Natur an den Leiden der menschlichen und der Einsetzung der menschlichen in die Herrlichkeit der göttlichen lediglich angeführt werden als Thaterweise der persönlichen und darum wahrhaftigen Gemeinschaft der Naturen, welche dem Gottmenschen schlechthin zukommt ohne Rücksicht auf die Stände der Erniedrigung und der Erhöhung, so begreift sich, was sonst unverständlich bliebe, dass nun erst von dem gelegten Fundamente

aus ein Blick auf das Gesammtleben des Herrn von seiner Geburt an bis zur Ablegung der Knechtsgestalt geworfen und im Verfolge dessen auch des Unterschiedes gedacht wird, welcher zwischen dem erniedrigten und dem erhöheten Menschensohne bestehe [51]). Dass Maria einen solchen Menschen geboren, welcher wahrhaftig der Sohn des Allerhöchsten ist, dass Christus seine göttliche Majestät zunächst in seiner Geburt durch die unverletzte Jungfrau, dann aber insbesondere in seinen Wunderwerken schon während des Standes der Erniedrigung, „wann und wie er gewollt", erzeiget, dass er, was die menschliche Natur allein nicht vermocht hätte, mit und in seinem Tode Sünde', Tod, Hölle und ewige Verdammniss überwunden, dass dann Christi menschliche Natur nach der Auferstehung von den Todten erhöhet worden ist über alle Kreatur im Himmel und auf Erden, das heisst, die Knechtsgestalt ganz und gar von sich gelegt und den „völligen Possess und Gebrauch" der göttlichen Majestät angetreten hat, das Alles, was man der theologischen Lehrtradition entnahm, ohne natürlich jene Stücke im Einzelnen und gleichmässig in den Rang kirchlicher Dogmen erheben zu wollen, hat seinen Grund in der *hypostatica unio* und *naturarum communio* [52]). Wir gewinnen aber hinsichtlich der bis dahin unbestimmt gebliebenen Coordination der beiden früheren Gründe der Erhöhung, der persönlichen Vereinigung und der nachmaligen Verklärung, hieraus einstwei-

len den näheren Aufschluss, dass auch diese Verklärung selbst, durch welche der menschlichen Natur die völlige Herrlichkeit zu Theil geworden, in der persönlichen Union sich gründet, mithin die obige Coördination der beiden Gründe nur eine formale, keineswegs eine sachliche war. Der *status exaltationis*, dem Christus nach seiner menschlichen Natur allerdings etwas Wesentliches verdankt, nämlich den Eintritt in den völligen Besitz und Gebrauch der göttlichen Majestät, hätte dies gar nicht verleihen können, wäre nicht der zu Erhöhende der in der *unio hypostatica* von Anfang an Stehende und kraft dieser der göttlichen Majestät Theilhaftige.

Es dürfte daher hier der Ort sein, genauer den Unterschied zu bezeichnen, welcher in und mittelst der Erhöhung in der Weise eingetreten ist, wie der menschlichen Natur in Christo die göttliche Majestät zukam, und wir können nicht umhin, hier auf einen Augenblick die Ordnung der Confession zu verlassen, um auch mit Hilfe späterer Aeusserungen derselben zu constatiren, wie weit ihre dogmatische Erkenntniss in diesem überaus wichtigen Puncte führt. Aus der persönlichen Einigung der beiden Naturen war gefolgert worden, dass der Mensch Jesus von Mutterleibe an die göttliche Majestät gehabt und dieselbe von da an nach seinem Gefallen, wann und wie er gewollt, auch im Stande seiner Erniedrigung geoffenbaret, also gebraucht habe. Aber hiermit war noch nicht „völliger Possess und Gebrauch“ gegeben, son-

dern, „wie der Apostel zeuget, hat Christus sich der Majestät im Stande der Erniedrigung geäussert, und wie Dr. Luther erkläret, sie heimlich gehalten und nicht allezeit, sondern wann er gewollt, gebraucht“[53]). Im Gegensatz zu diesem beschränkten Besitz und Gebrauch wird dem Erhöheten, welcher nicht schlecht wie ein anderer Heiliger gen Himmel, sondern wie der Apostel zeuget, über alle Himmel gefahren, dies zugeeignet, dass er nun wahrhaftig Alles erfüllet und allenthalben nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch gegenwärtig regieret, dies „nach Art göttlicher Rechten“, welche kein gewisser Ort im Himmel, sondern anders nichts denn die allmächtige Kraft Gottes ist, in welche Christus nach seiner Menschheit *realiter* aber *sine confusione et exaequatione naturarum* eingesetzet worden[54]). Freilich ermangelt diese Abtrennung des Standes der Erhöhung von dem der Erniedrigung insofern der Klarheit, als die Erhöhung zur Rechten Gottes, kraft deren das allenthalben gegenwärtige Regiment des Menschen geschieht, gar nicht blos seit der Himmelfahrt, sondern, wie wir früher lasen[55]), zuerst und vor Allem durch die persönliche Vereinigung mit der Gottheit eingetreten ist, und die Frage bleibt unerledigt, wie sich das Eine zu dem Anderen verhalte. Nur das Eine wissen wir, aber dies reicht zur Beantwortung jener Frage nicht aus, dass der Zuwachs an Besitz und Gebrauch der Majestät seit Anfang des Standes der Erhöhung seinem letzten Grunde nach ebenfalls auf jene ursprüng-

liche, in der Menschwerdung selbst geschehene Mittheilung göttlicher Majestät an den Menschen sich basirt. Auch sonst wird von dem Bekenntniss, wo von der „Majestät des Menschen Christi" die Rede ist, die er nach seiner Menschheit zur Rechten der Kraft und Majestät Gottes empfangen [56]), nicht unterschieden, in welchem Masse jene Majestät der vorhergenannten *unio hypostatica* und *communicatio naturarum* [57]), und in welchem sie dem Uebergange aus dem Stande der Erniedrigung in den Stand der Erhöhung zu danken sei. Wiederum anderwärts [58]) wird in Beziehung auf die vorher gelehrte reale Communication der göttlichen Majestät an die menschliche Natur zunächst schlechthin gelehrt, die menschliche Natur in Christo habe solche Majestät empfangen nach Art der persönlichen Vereinigung, nämlich weil die ganze Fülle der Gottheit in Christo wohnt, nicht wie in andern heiligen Menschen oder Engeln, sondern leibhaftig, als in ihrem eigenen Leibe, dass sie mit all ihrer Majestät, Kraft, Herrlichkeit und Wirkung in der angenommenen menschlichen Natur freiwillig, wann und wie er will, leuchtet, in, mit und durch dieselbe seine göttliche Kraft, Herrlichkeit und Wirkung beweiset. Solches ist, so setzt sich unmittelbar darauf die Rede fort, zur Zeit der Niedrigung verborgen und hinterhalten worden, oder wie der lateinische Text den Gedanken ermässigt, *maiori ex parte occultata et quasi dissimulata fuit*, aber jetzund nach abgelegter knechtischer Ge-

stalt geschieht solches völlig, gewaltig und öffentlich vor allen Heiligen im Himmel und auf Erden. Ganz in derselben Weise verhalten sich zu einander jene Citate aus Luthers Schriften, in deren einem die göttliche Majestät Christi nach seiner Menschheit, und zwar zunächst in Bezug auf die Allgegenwart, lediglich begründet wird durch die Einheit der Person, kraft deren „wo du kannst sagen: hie ist Gott, so musst du sagen: so ist Christus der Mensch auch da“ [59]); und in deren anderem an die Aussage von dem zeitlichen Empfang der ewigen Gewalt Gottes Seitens der Menschheit sich die Bemerkung anschliesst, der Mensch Jesus habe die zeitlich empfangene Gewalt Gottes heimlich gehalten bis auf seine Auferstehung und Auffahrt, mit welcher die Manifestation derselben eintrat [60]). Endlich werden bei Gelegenheit der Widerlegung des gegnerischen Satzes, als habe die menschliche Natur in ihrer persönlichen Vereinigung mit der Gottheit nur ihre natürlichen, wesentlichen Eigenschaften, die übernatürlichen, himmlischen Prärogativen und Vorzüge an Majestät, Herrlichkeit, Kraft und Gewalt, welche nach dem Zeugnisse der Schrift und der Väter der menschlichen Natur zuzuschreiben seien, geflissentlich auf Beides zusammen gegründet, auf die persönliche Vereinigung mit der göttlichen Natur und auf die Glorificirung und Erhöhung zur Rechten der Majestät und der Kraft Gottes nach abgelegter knechtischer Gestalt und Erniedrigung, ohne dass man er-

fährt, welchen bestimmten Theil jene „Glorificirung" an der Uebertragung oder Kundgebung der göttlichen Prärogativen hatte[61]).

Ueberblickt man diese hier vollständig dargelegten Aeusserungen, so ist nicht zu läugnen, dass auf die von uns erhobene Frage, was es um den Unterschied der von Christi Menschheit auf Grund der Personeinheit überkommenen göttlichen Majestät von der Weise des Besitzes und Gebrauches dieser Majestät im Stande der Erhöhung sei, eine klare und bestimmte Antwort nicht gegeben wird. Und die Schwierigkeit der Sachlage wird dadurch noch gesteigert, dass wir nicht einmal jenen Unterschied scheinen vesthalten zu können, der sich nach dem Früheren zwischen dem nicht völligen Besitz und Gebrauch sowie der Verbergung der göttlichen Majestät im Stande der Erniedrigung und dem völligen Besitz und Gebrauch sowie der Manifestation derselben im Stande der Erhöhung fixiren liess. Denn wenn es von dem Menschen Jesus in den Tagen seines Fleisches hiess, er habe seine göttliche Majestät *pro liberrima sua voluntate, quando et quomodo ipsi visum fuit,* geoffenbart, so wird anderwärts hinsichtlich Einer, der am Meisten ventilirten Seite dieser Majestät, der göttlichen Gegenwärtigkeit, und zwar von dem zur Rechten Gottes Erhöheten bemerkt, dass Christus auch nach und mit seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will[62]). Dieses *praesens esse possit*

et quidem praesens sit, ubicunque velit, welches später noch einmal wiederkehrt[63]) scheint für den Gebrauch dieser Einen Seite der göttlichen Majestät, mithin für den Gebrauch letzterer überhaupt, eine eben solche Schranke zu setzen, wie sie der Offenbarung derselben im Stande der Erniedrigung durch die *liberrima voluntas* gesetzt war, und doch soll bei alledem die lediglich auf der persönlichen Einheit beruhende, also für beide Stände gleichmässig giltige Regel bestehen, dass wo man Gott hinsetzet, da auch die Menschheit hingesetzt sein wolle, und wo man einen Ort zeigte, da Gott wäre und nicht der Mensch, so wäre die Person schon zertrennet[64]). Indessen auch wenn wir jene letztere Schwierigkeit, welche am Häufigsten der Concordienformel vorgerückt zu werden pflegt, hier noch ausser Spiel lassen — sie bedarf in der That einer gesonderten Besprechung, da sie mit der wesentlichsten Tendenz des Bekenntnisses unmittelbar zusammenhängt — so will es nicht gelingen, die übrigen Aussagen zu einem klaren und wohlbegrenzten Gesammtbilde zu vereinigen. Der sicherste Punct, an dem wir uns halten müssen, weil darauf als auf das Fundament alles Andere gegründet wird, ist die wirkliche Naturengemeinschaft, wie sie bedingt und gegeben ist in der durch die Menschwerdung selbst gesetzten hypostatischen Union; aber wenn dies der sicherste ist, so dürfte sich zwar begreifen lassen, dass Christus nach seiner menschlichen Natur während des Standes der Erniedrigung die

göttliche Majestät verbarg, weniger jedoch, dass er sie nicht blos verbarg, sondern nicht völlig gebrauchte, und noch viel weniger, dass er sie auch nicht völlig besass. Aber eben jenes wohl oder besser Begreifliche wird doch wieder zum Unbegreiflichen, wenn man erwägt, dass nichts Geringeres dadurch beeinträchtigt zu werden scheint als die Wahrheit der menschlichen Natur und ihrer Entwickelung, indem deren Ich, kraft der *unio hypostatica* eins mit dem des Logos, um desto weiter hinausgerückt wird über jede menschliche Schranke und Entwickelungsfähigkeit, je mehr das Verhalten des Erniedrigten nichts als eine Verbergung der von ihm innegehabten und gebrauchten Majestät war. Und kehren wir abgeschreckt durch diese Unbegreiflichkeit zu der anderen Vorstellungsweise zurück, und wollen uns an den nicht völligen Besitz und Gebrauch der göttlichen Majestät halten, so ist zunächst die Ungewissheit störend, in welchem Masse dem Besitze die Völligkeit abgehe; aber in welchem Masse wir sie auch beschränken, in demselben verstossen wir, scheint es, gegen das oberste Princip des Bekenntnisses, dass *hypostatica unio* und *communio naturarum* untrennbar sei. Und wie sollte Christus die seiner menschlichen Natur kraft der Personeinheit eignende Omnipräsenz nicht immer und völlig *secundum humanitatem* gebraucht haben, da auch im Stande der Erniedrigung der Logos allenthalben war, und „die Person schon zertrennet wäre, wo du einen Ort zeigen würdest, da

da Gott wäre und nicht der Mensch"? Ist sie aber im Stande der Erniedrigung nicht zertrennet, auch wenn der menschlichen Natur die Omnipräsenz nicht überall eignete oder von ihr gebraucht ward, wie sollte denn für das Stadium der Erhöhung aus der Negation jener Omnipräsenz eine Zertrennung folgen? [65])

Man sieht, es stünde übel mit der Wahrheit des Bekenntnisses in diesem Stücke, wenn wir annehmen müssten, es sei überall die Absicht desselben gewesen, auf die von uns angeregte, für die Christologie allerdings hochwichtige Frage eine bekenntnissmässige Antwort zu geben. Denn selbst in dem Falle, dass die Widersprüche, welche sich aus der Combination der verschiedenen Aussagen zu ergeben scheinen, nicht unlösbar sind, wie denn die nähere Untersuchung herausstellen wird, dass weniger an dem Mangel der Bezeichnung des schriftmässigen Thatbestandes an sich, als an diesem Thatbestande selbst mit seiner Zusammenfassung des Endlichen und des Unendlichen jener Schein des Widerspruches haftet, so würde doch die unläugbare Unbestimmtheit, das offenbare Schwanken im Ausdruck, die geflissentliche Verbindung gerade dessen, auf dessen Unterscheidung wir unsre Frage stellen mussten, der Aufgabe des Bekenntnisses eben so wenig entsprechen als dem bisherigen Charakter desselben, welchem Unbestimmtheit vorzuwerfen wir in der That am Wenigsten Ursache fanden. Historisch angesehen erklärt

sich jene Unsicherheit allerdings aus der Thatsache, dass die der reformirten und philippistischen Lehrweise gegenübertretende Theologie noch nicht dazu gelangt war, die Gemeinschaft, in welche durch die Personeinheit von Anfang an die menschliche Natur mit der göttlichen getreten, der Erkenntniss nach in Einklang zu bringen mit der nicht minder schriftgemässen Wahrheit und Allmählichkeit der Entwickelung des Menschen Jesus und insonderheit mit jenem Wiederempfang der göttlichen Herrlichkeit, welcher laut der Schrift den Uebergang aus dem Stande der Erniedrigung und Entäusserung in jenen der Erhöhung bedingt. Es ist bekannt, und wir dürfen uns hierbei um so kürzer fassen, je eingehendere historische Untersuchungen über diesen Punkt bereits vorliegen [66]), dass die eine Richtung der damaligen lutherischen Theologen, als deren Hauptvertreter Johann Brenz zu nennen ist, das Gewicht mehr auf die erstere Seite, die durch die Incarnation an sich schon gesetzte reale Gemeinschaft der menschlichen mit der göttlichen Natur, fallen liess, ohne sich doch der Wahrheit der anderen entziehen zu wollen [67]); hingegen aber die andere, deren vornehmlichster Repräsentant Martin Chemnitz war, zwar keineswegs die Wahrheit jener auf der *hypostatica unio* beruhenden Naturengemeinschaft bestritt, aber mehr als jene darauf bedacht war, der natürlich menschlichen Entwickelung Jesu, der Wahrheit seiner menschlichen Natur, dem Unterschiede zwischen dem Stande der

Erniedrigung und dem der Erhöhung sein Recht zu geben, überall aber jedes nur speculative Hinausgehen über die Schriftthatsachen und Schriftlehren zu vermeiden[68]). Dort war es, wo man die sofort mit der persönlichen Einigung eingetretene reale Naturen- und Proprietäten-Gemeinschaft so energisch geltend machte, dass alles Wesentliche der Erhöhung der menschlichen Natur schon in den Moment der Incarnation selbst hineinfiel, für den Stand der Erniedrigung wesentlich nur eine Verbergung der Majestät unter der Hülle der angenommenen Knechtsgestalt, für den Act der Erhöhung im Grunde nur eine Offenbarung des bis dahin Verhüllten übrig blieb. Hier dagegen läugnete man gar nicht, dass die menschliche Natur Christi im ersten Momente der Union, als die ganze Fülle der Gottheit in Christo zu wohnen begann leibhaftig, die göttliche Majestät empfing und hatte, aber indem man den Unterschied der Stände mehr betonte, setzte man hinzu, die menschliche Natur habe zur Zeit der Erniedrigung jene Majestät nicht immer geäussert und gebraucht, sei vielmehr erst nach Ablegung der Knechtsgestalt bei der Auferstehung und Himmelfahrt in den vollen und offenbaren Besitz und Gebrauch desselben durch das Sitzen zur Rechten der Majestät und der Kraft Gottes erhöhet worden. Wie wenig man trotz dieser verschiedenen Lehrweise sich einer wesentlichen Differenz in der Sache selbst bewusst war, und wie wenig daher die Combination dieser Lehrweisen von

Seiten des Bekenntnisses in einer unlauteren Union heterogener Sätze besteht, kann man aus einem Rückblick auf die früheren Entwürfe der Eintrachtsformel deutlich erkennen. Allerdings begnügte sich Andreä in seiner sechsten Predigt, wo er „von der Person, beiden Naturen, der göttlichen und menschlichen, auch derselben Eigenschaften wahrhaftigen Gemeinschaft, und Majestät Christi unsers einigen Heilandes" handelt, unter namentlicher Berufung auf Brenz damit, die reale und volle Gemeinschaft der göttlichen und der menschlichen Natur auf Grund der persönlichen Vereinigung vestzustellen, wornach der Sohn Gottes seiner angenommenen menschlichen Natur alle seine göttliche Majestät mit der That und Wahrheit mitgetheilt habe, ohne dass des Standes der Erhöhung nach besonders gedacht ward [69]). Hingegen enthielt bereits die Schwäbische Concordie, die ja ebenfalls aus Andreäs Feder geflossen ist, jene uns theilweise schon bekannten Aussagen, dass die angenommene menschliche Natur in Christo durch die persönliche Vereinigung mit der Gottheit und hernach durch die Verklärung oder Glorification erhöhet sei an Majestät über Alles [70]), dass die menschliche Natur in Christo persönlich vereiniget und hernach nach abgelegter knechtlicher Gestalt und Erniederung glorificirt und zur Rechten der Majestät und Kraft erhöhet sei; dass die Gottheit mit ihrer Majestät, Kraft, Herrlichkeit und Wirkung in der angenommenen menschlichen Natur freiwil-

lig, wann und wie er will, leuchtet, in, mit und durch dieselbige sie erzeiget und verrichtet[71]); dass endlich in diesem Artikel nicht weiter zu gehen sei, denn sofern wir ausdrückliche klare Zeugnisse der Schrift haben[72]). Die Schwäbisch-Sächsische Formel aber, an welcher Chemnitz den wesentlichsten Antheil hatte, weicht gerade in diesem Artikel am wenigsten von dem Entwurfe Andreäs ab, während in vielen anderen eine völlige Umgestaltung Statt gefunden hatte, lässt die wesentliche Begründung der Majestät der menschlichen Natur auf die persönliche Vereinigung der Naturen, sowie die Ausdrücke der Verbergung und Hinterhaltung hinsichtlich des Standes der Erniedrigung unbedenklich stehen, und ist in keinem Wege bemüht, den Unterschied der Stände schärfer zu markiren[73]). Als dann in dem Torgischen Buche unter Anderm der Zusatz beliebt worden war, von der persönlichen Vereinigung mit der Gottheit habe auch die menschliche Natur die Erhöhung nach der Auferstehung von den Todten über alle Kreatur im Himmel und auf Erden, welches nichts anderes sei, denn dass er die Knechtsgestalt ganz und gar von sich gelegt, und in die völlige Possess und Gebrauch der göttlichen Majestät nach der angenommenen menschlichen Natur eingesetzt worden[74]), nahmen die Würtembergischen Theologen an jenem der Lehrweise Chemnitzs entstammenden Ausdruck nicht den mindesten Anstoss, so wenig die der an-

deren Richtung angehörigen Theologen an dem folgenden, dass Christus nach seiner menschlichen Natur die göttliche Majestät gleich in seiner Empfängniss auch im Mutterleibe gehabt, aber im Stande seiner Erniedrigung heimlich gehalten habe[75]).

Wir glauben Beides hiermit erwiesen zu haben, einmal dies, dass die eigenthümliche Form, in welcher die Concordienformel die Naturengemeinschaft auf die hypostatische Union und auf die nachmalige Erhöhung stützt, ohne genau zu scheiden und völlig zur Klarheit zu bringen, was durch letztere insonderheit an Majestät der menschlichen Natur zugekommen sei, der historischen Sachlage entspricht, der das Bekenntniss entstammt, sodann aber, dass die Combination der verschiedenen Lehrweisen, soweit wir sie bis jetzt kennen gelernt haben, nicht so aufgefasst werden darf, als sei sie aus dem Bewusstsein der Uneinigkeit über die Sache selbst hervorgegangen[76]). Fassen wir aber die Sache, wie sie liegt, auf Grund des gegebenen Nachweises ihrer Genesis noch einmal ins Auge, so wird sich das Urtheil darüber schon wesentlich anders stellen, als es oben nach dem ersten Ueberblick erschien. Es bestätigt sich uns einmal dies, was wir aus dem Wortlaut des Bekenntnisses selbst schon entnahmen, dass man allseitig darüber einverstanden war, die reale Naturengemeinschaft vor Allem zu basiren auf die mit der Menschwerdung gegebene Personeinheit, und zwar dies in dem Masse, dass was immer durch den

status exaltationis in der Form und Weise dieser Naturengemeinschaft hinzugekommen sein möge, nur der Vollzug dessen sei, was von Anfang an kraft der Menschwerdung gesetzt war [77]). Es musste daher auch der von Luther ausgesprochene Kanon hinsichtlich der Untrennbarkeit Christi des Gottes- und des Menschensohnes veststehen, ganz abgesehen von der hiermit gar nicht zu vermengenden Frage nach der Ubiquität des Leibes Christi: wo immer Christus ist, da ist er Gott und Mensch zugleich, und es war gar keine „Concession", welche Chemnitz den Theologen der anderen Richtung machte, als jene Aeusserung Luthers in dessen grossem Bekenntniss vom Abendmahle der Schwäbisch-Sächsischen Formel zu Torgau beigefügt wurde [78]). Denn auch da, wo Chemnitz keine Ursache hatte, Concessionen zu machen, in der zusammenhängenden Darstellung seiner Lehre, erklärte er sich gegen jene Trennung der Person Christi, wornach Gott irgendwo sei ohne eben da die ihm verbundene menschliche Natur zu haben, oder wornach Christus nicht, wo immer er sei, da als Mensch sei [79]). Nichts desto weniger hatte man von Anfang an darauf auch von Seiten der Würtemberger verzichtet, die Menschwerdung selbst und unmittelbar als Erhöhung der menschlichen Natur oder als *ascensus invisibilis* in den Bekenntnissformeln zu bezeichnen, insofern diese Bezeichnung, wie viel Wahres sie auch sachlich enthielt, doch der Ausdrucksweise der Schrift nicht ent-

sprach, und wenn wir an einer Stelle der Confession die Aussage fanden, die menschliche Natur in Christo sei durch die persönliche Vereinigung mit der Gottheit und hernach durch die Verklärung oder Glorification erhöhet zur Rechten der Majestät, Kraft und Gewalt über Alles, so wissen wir nun, dass hiermit nicht sowohl die Incarnation mit der Erhöhung unmittelbar verbunden als vielmehr die persönliche Einigung bei der Incarnation als der wesentliche und erste Grund der hernach erfolgten Glorification, sowie der hiermit geschehenen Erhöhung zur Rechten Gottes betrachtet werden will. Machte es ferner eben wegen jener Grundvoraussetzung der Naturengemeinschaft in der *unio hypostatica* Schwierigkeit, hiermit in Einklang zu bringen den Eintritt in den völligen Possess und Gebrauch der göttlichen Majestät nach der Auferstehung von Seiten der menschlichen Natur, so zeigt uns der Ursprung dieses Ausdrucks bei Chemnitz, dass derselbe nicht entfernt in einem Sinne gemeint sei, wodurch der in der hypostatischen Einheit wurzelnden Naturengemeinschaft, oder bestimmter, der schlechthin seit der Incarnation bestehenden Antheilnahme der menschlichen an der göttlichen Natur etwas vergeben werden sollte. *Plena possessio et divinae maiestatis usurpatio* will zunächst dem entsprechend erklärt sein, dass die *exinanitio*, welche ihr vorausging, nicht war *privatio, ablatio, despoliatio*, *exuitio*, *abiectio*, *depositio*, *remotio*, *carentia, absentia, defectus*, *nuditas seu vacuitas plenitudinis Divi-*

nitatis[80]), und die Völligkeit des Besitzes der Majestät von Seiten der menschlichen Natur war im Stande der Erniedrigung nur insofern nicht vorhanden, als zu solcher Völligkeit der uneingeschränkte Gebrauch die allwärts hin sich kundgebende Offenbarung gerechnet wird[81]). Wiederum aber ist es, um den Sinn der *usurpatio* nicht falsch zu beschränken, von Belang, sich zu erinnern, dass von Chemnitz die Ausdrücke *usurpare*, *exercere*, *manifestare*, *exserere*, *ostendere* hierbei synonym gebraucht werden[82]), so zwar dass er unbedenklich der von ihm gemeinten Sache genug zu thun glaubt, wenn er sich auf den einzigen Ausdruck *manifeste exserere* beschränkt[83]). Wie es unter so bewandten Umständen ein „Zugeständniss" von Chemnitz sein soll, womit er etwas von seiner wirklichen Meinung opferte, wenn er in das Torgische Buch die Worte aufnehmen liess, die Erhöhung sei nichts als die völlige Ablegung der Knechtsgestalt[84]), würde selbst dann unbegreiflich sein, wenn er nicht ausdrücklich den Satz billigte, *exinanitionen aliud nihil esse quam formae servilis acceptionem*[85]). Endlich hat der Ausdruck der „Verbergung und Hinterhaltung", der auch von den Würtembergern nicht in der Absicht gebraucht ward, als sollte damit die Wahrheit in der Entwickelung und in dem Sein des Menschen Jesu aufgehoben werden, darin seine vollkommene Berechtigung, dass bei dem vollkommenen Besitz der Majestät seit dem Momente der Incarnation die Knechtsgestalt des

Menschgewordenen jedenfalls eine Hülle war, unter welcher sich diese Majestät verbarg, wobei dennoch völlig unbenommen bleibt, die Zurückhaltung des Vorhandenen so oder anders, etwa in der Form einer *abdicatio usus*, zu denken.

Es verhält sich demnach mit jenen scheinbaren Widersprüchen, wie schwierig auch die Herstellung eines in sich einstimmigen Verständnisses der hier vorliegenden dogmatischen Sätze sein mag, gar nicht so, dass durch Zusammenschweissung verschiedener Lehrweisen dieselben erst entstanden wären, oder dass durch vorschnelles Abschliessen der Lehre, ehe noch innere Einigkeit unter den Dissentirenden erzielt war, das Dogma in jene Widersprüche erst verwickelt worden wäre [86]). Für wen, wie für die Confessoren, dies als Schriftwahrheit veststeht, dass die hypostatische Union und damit die reale Naturengemeinschaft eintrat in und mit der Menschwerdung, der kann in der That, wenn er nicht abschliessen will mit der Frage, wie sichs jenem Thatbestande gegenüber mit dem Gebahren des Erniedrigten und mit der Inthronisation des Erhöheten verhalte, schwerlich mehr Raum lassen für das Wie der Vorstellung, als dies die Concordienformel gethan. Ueberdem machten sich jene Theologen, indem sie entsprechend dem Schriftbefunde thetisch neben einander stellten, was dem menschlichen Verständniss zu fassen schwer ankommt, über die Schwierigkeit solchen Verständnisses viel weniger Gedanken als dies die Theologen

der Gegenwart zu thun pflegen, weil sie das *differre in aeternam scholam* besser als diese gelernt hatten[87]). Wir wiederholen es, die Schwierigkeiten des Verständnisses liegen viel weniger an der Darstellung des Bekenntnisses, welche gerade durch ihre Unbestimmtheit der weiteren Untersuchung Raum verstattet, als in den Gegensätzen selbst, welche in dem Mysterium der Person Christi mehr als sonst wo zusammentreffen. Und das Bekenntniss, als unmittelbarer Ausdruck des Glaubens, der seine Gewissheit auf etwas ganz Anderem gegründet weiss als auf dem logischen Verständniss des Geglaubten, hat als solches keinen Beruf solche Schwierigkeiten zu heben.

Aber noch sind wir mit der Auseinandersetzung über jene von uns erhobene Frage nicht zu Ende. Mag es sein, was wir hinreichend dargethan zu haben glauben, dass die von uns wahrgenommene Dunkelheit sich lichtet, wenn wir sie von dem Standorte der damaligen Theologie aus betrachten, und mögen immerhin die Widersprüche als Widersprüche des Bekenntnisses bei tieferer Erforschung sich lösen, so wäre es doch, wie schon angedeutet, ein übles Zeichen für die Klarheit und Bestimmtheit der Confession in diesem Stücke, dass es überall erst solcher Mittel bedarf, um sich über ihre Aussagen zu verständigen. Aber woher wissen wir denn, dass die Tendenz des Bekenntnisses diese sei, auseinanderzuscheiden, wie sich der Besitz der Majestät Gottes

auf Seiten der menschlichen Natur Christi seit der hypostatischen Union zu der Art dieses Besitzes in dem Stande der Erniedrigung und in jenem der Erhöhung verhalte? Wir mussten oben jene Frage erheben im Interesse der theologischen Verständigung, nicht aber konnten wir eine Stelle nachweisen, wo sie von dem Bekenntniss selbst als zu beantwortende aufgeworfen worden wäre. Wir mussten, weil die Aeusserungen hierüber da und dort bei verschiedenen Anlässen sich zerstreut finden, die Ordnung der Concordienformel verlassen und aus anderweiten Zusammenhängen entnehmen, was in bestimmter Folge ausgesprochen nirgend vorliegt. Wir erinnern uns, dass gemäss der vom Bekenntniss gegebenen Bezeichnung des Zwiespaltes die Frage, wie sich die Stadien der Erniedrigung und der Erhöhung in dem Leben des Herrn zu einander verhalten, gar nicht, wohl aber jene in den Vordergrund sich stellte, ob denn durch die persönliche Vereinigung der Naturen nicht diesen selbst eine reale Gemeinschaft unter einander und insonderheit der menschlichen Natur eine thatsächliche Participation an der göttlichen Majestät zukomme. Accessorisch knüpfte sich an die Bejahung dieser Frage, mit Zugrundelegung der hypostatischen Union, die Steigerung solcher Affirmation in Anbetracht dessen, dass die Ablegung der Knechtsgestalt bei der Auferstehung und die Erhöhung zur Rechten Gottes den vorhergesetzten Thatbestand der Gemeinschaft zu ihrem vollen, nicht mehr wie

vordem beschränkten Ausdruck gelangen lasse. In diesem Sinne und nicht im Interesse der Ständeunterscheidung an sich geschieht es, dass die Concordienformel nach der zwiefachen Bemerkung, Christus habe nach seiner menschlichen Natur die Majestät gleich in seiner Empfängniss, auch im Mutterleibe gehabt, aber sich deren geäussert und sie im Stande seiner Erniedrigung heimlich gehalten, fortfährt mit der Gegenüberstellung seines jetzigen Standes, da er nicht schlecht wie ein anderer Heiliger gen Himmel, sondern wie der Apostel zeuget, über alle Himmel gefahren, auch wahrhaftig Alles erfüllet und allenthalben nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch gegenwärtig regieret [88]). Wird hier dies Thun des Herrn zurückgeführt auf seine Erhöhung zur Rechten Gottes, welche nicht wie die Sacramentirer vorgeben, ein gewisser Ort im Himmel, sondern die allmächtige Kraft Gottes sei, die Himmel und Erde erfüllet [89]), und wird dann ferner von einer Mittheilung dieser Kraft so geredet, dass es scheinen könnte, als sei sie erst im *status exaltationis* erfolgt [90]), so werden wir dagegen alsbald dahin verständigt, dass es die Vereinigung mit der göttlichen Natur sei, wodurch der Mariensohn in solche göttliche allmächtige Majestät und Kraft eingesetzt ward [91]). Es bleibt demnach auch hier das Bekenntniss in dem Einen sich völlig gleich, dass es die hypostatische Einigung für das Wesentliche und Principielle erachtet, woraus die Theilnehmung der menschlichen Natur an der

göttlichen Majestät sich herleitet, während die Erhebung zum Vollgebrauch dieser Majestät selbst erst aus der hypostatischen Union resultirt. Aus dem Allen aber ergiebt sich endgiltig, dass ein ausreichender Grund, der Concordienformel die in der That vorhandene Unbestimmtheit über eine an sich wichtige christologische Frage, deren Lösung jedoch nicht in ihrem bekenntnissmässigen Interesse liegt, zum Vorwurf zu machen, nicht besteht.

Haben wir den Sinn des Bekenntnisses hinsichtlich des Sitzens Christi zur Rechten des Vaters und der daraus gezogenen Folgerungen recht verstanden, so können wir der Controverse, die sich an jene bildliche Aussage der Schrift angeknüpft hatte, nur insofern eine confessionelle Bedeutung zumessen, als sie nicht isolirt wird von der Wurzel des gesammten Streites, der verschiedenen Auffassung der *unio hypostatica* und der hieraus abfliessenden *communio naturarum*. Und eben deswegen würden wir dem, was in unserm Artikel von jetzt an weiter über die *communicatio idiomatum*, als der nothwendigen Wirkung der Naturengemeinschaft, gelehrt wird, vorgreifen, wollten wir an diesem Orte der Aussage dogmatisch nachgehen, dass Christus nach seiner Menschheit *realiter*, aber *sine confusione et exaequatione naturarum* und zwar nicht dieser allein sondern auch ihrer wesentlichen Eigenschaften, in die allmächtige Himmel und Erde erfüllende Kraft Gottes, welche durch die Rechte Gottes bedeutet werde, eingesetzt

worden sei und aus solch mitgetheilter Kraft vermöge der Worte seines Testamentes mit seinem Leib und Blute im heiligen Abendmahl, dahin er uns durch sein Wort gewiesen, wahrhaftig gegenwärtig sein könne und sei. Wir begnügen uns daher hier mit der historischen Bemerkung, dass nachdem allerdings in früherer Zeit von der *sessio ad dextram* reformirterseits so geredet worden war, als sei hiermit eine locale Abwesenheit des Erhöheten bezeichnet[92]), alsbald in Folge des Abendmahlsstreites auch die Gegner jenen dem Bilde nach localen Ausdruck auf die Machteinsetzung Christi bezogen, ohne jedoch ein anderes als das räumlich umschriebene Sein des Leibes Christi im Himmel zuzugestehen[93]). Dass Christo, so lehrten die Wittenberger, in der Schrift zugeschrieben wird das Sitzen zur Rechten des Vaters, heisset die vollkommene von aller Schwachheit gefreiete und öffentlich erzeigte Herrschaft und Regierung, in welcher sich Christus als einen Herrn aller Kreaturen und einen gewaltigen König und Hohenpriester im Angesicht aller seiner heiligen Engel und Menschen erzeiget[94]). Um so energischer aber betonte man den andern Satz, dass Christus wirklich aufgefahren sei gen Himmel und dort in *summa sublimitate*, in dem Wohnort der seligen Engel und Menschen, sich gesetzt habe zur Rechten des Vaters und so über alle Kreaturen erhöht sein Reich und Priesteramt verwalte[95]). Und man warf dem Bekenntniss vor, dass es, indem von ihm das Sitzen

zur Rechten Gottes auf die Vereinigung der Menschheit mit dem Logos und auf die reale Communication der göttlichen Eigenschaften gedeutet werde, damit die drei Glaubensartikel von der Menschwerdung, der Himmelfahrt und der Hinsetzung zur Rechten Gottes in ein Chaos zusammenmische[96]). Dass die letztere Entgegnung unbegründet sei, hat uns die Stellung, welche die Concordienformel der *sessio ad dextram* gegenüber der Incarnation giebt, hinlänglich gezeigt, man müsste denn bestreiten wollen, dass wirklich mit der *unio hypostatica* an sich bereits gesetzt war, wozu nachmals die menschliche Natur erhoben ward, oder behaupten, dass die Inthronisirung auch eines solchen Menschen möglich gewesen sei, der nicht von Anfang seiner Existenz an hypostatisch mit dem Logos verbunden war. Hatte man doch auch den Brenzischen Satz eines *ascensus invisibilis* bei der Incarnation aufgegeben, und selbstverständlich kam es den Confessoren nicht in den Sinn, die räumliche Auffahrt Jesu und das räumliche Sein seines Leibes desshalb läugnen zu wollen, weil man um der *unio hypostatica* und um der *sessio ad dextram* willen dem Leibe die gleichzeitige Möglichkeit eines unräumlichen Seins zuschrieb[97]). Allerdings aber ist zuzugestehen, dass, wenn einmal die Rechte Gottes nicht im Sinne des Ortes sondern der Macht aufgefasst werden muss, auch dem Gesetztwerden zu dieser Rechten die räumliche Bedeutung zunächst entfällt und das Argument vorerst unbrauchbar wird, dass, weil die allmächtige

Kraft Gottes allenthalben ist, darum auch der zu ihr Erhobene allenthalben sei. Der Ausdruck besagt dann nicht mehr und nicht weniger als die Einsetzung in ein Herrscherverhältniss, dessen Charakter sich darnach bestimmt, dass es der Herrscherthron Gottes ist, auf welchem der Erhöhete jener Herrschaft theilhaftig wird, wie ja auch das viel bestrittene *δέξασθαι οὐρανὸν* Act. 3, 21 nicht das Insichbefassen des Himmels, sondern das Einnehmen desselben im Sinne einer Reichseinnahme bezeichnet[97b]). Aber dies Zugeständniss ist so weit entfernt, der reformirten Auffassung zu Gute zu kommen, dass man nur einen Blick auf die Darstellung gerade der bedeutendsten Vorkämpfer der reformirten Christologie, wie etwa Zanchi, zu werfen braucht, um zu erkennen, wie wenig es ihnen auch so gelingt, sich den lutherischen Sätzen zu entziehen[98]). Denn da gemäss den Voraussetzungen, welche auch die Reformirten theilten, die Erhöhung zur Rechten Gottes Christo widerfahren sein muss nicht nach der göttlichen Natur, die ihrer nicht bedurfte, sondern nach der menschlichen, so folgt daraus, dass mit der Setzung zur Rechten eben dieser Natur gegeben worden sei die Theilnehmung an einer Gott allein zukommenden Thätigkeit, einer wesentlich göttlichen Proprietät, und Zanchi weiss dieser Consequenz nicht anders zu entrinnen, als dass er Christum als Menschen zur Rechten Gottes sitzen lässt nicht *aequali potentia et maiestate,* sondern *ut patris vicarium,*

superiorem omnibus angelis, sed inferiorem tamen patre! Und daneben soll Christus doch wieder als Mensch in gleicher Majestät und Ehre mit dem Vater herrschen *iuxta communicationem idiomatum*, so dass Zanchi, welcher vorher die *sessio ad dextram* von der *unio hypostatica* und der *communicatio idiomatum* trennen wollte, schlüsslich wider Willen der lutherischen Verbindung jener und dieser Zeugniss giebt. Im Uebrigen wiederholen die Apologeten der Concordienformel auch hier, hinsichtlich der an unserm Orte von dem Sitzen zur Rechten Gottes genommenen Beziehung auf die Gegenwart Christi im Abendmahle, man würde aus diesem Artikel die gegenwärtige Austheilung des wahren Leibes Christi im Sacrament zu erweisen sich nimmermehr unterfangen, wenn nicht die *specialis institutio*, sonderliche Einsetzung oder *testamentum Christi* vorhanden wäre[99]).

Man kann füglich den Gesammtinhalt der bisher besprochenen Bekenntnisspuncte als die confessionelle Substruction dessen ansehen, was nun in der zweiten Hälfte des Artikels[100]) über die *communicatio idiomatum* zur Sprache kommt. Denn hier erst wird zur völligen Klarheit gebracht werden können, was unter der *communio naturarum*, dem nächsten Ergebniss der *unio hypostatica*, gemeint sei, und der confessionelle Gegensatz, welcher dort zum Theil noch verhüllt geblieben, wird hier am Unmittelbarsten hervortreten. Halten wir, um den Fortschritt zu verstehen, das Eine vor Allem vest: Gemeinschaft, reale und ge-

genseitige Gemeinschaft der Naturen auch selbst, als persönlich verbundener und innerhalb der hypostatischen Union, war die Forderung des Bekenntnisses, aber damit wurde noch gar nicht ausgesagt, dass die Weise der Antheilnahme einer an der andern Natur bei jeder von beiden die gleiche sei, indem ja, welches diese Weise sein wird, erst aus der concreten Beschaffenheit der Naturen sich bestimmen lässt. Das Andere aber, womit sich die fernere Auseinandersetzung über die Idiomengemeinschaft auf das Engste zusammenschliesst mit der früheren über die *unio hypostatica* und die *communio naturarum,* und womit daher nothwendig die Fortführung des Bekenntnisses sich einleitet, ist die Verhältnissstellung zwischen dem axiomatischen Satz, dass eine jede Natur ihre wesentlichen Eigenschaften unabgesondert behalte, und der nun zu entwickelnden scheinbar widersprechenden Thesis, dass eine wirkliche Antheilnahme der einen Natur an den Idiomen der andern Statt finde. Es wird in einer späteren Stelle unsers Artikels abgelehnt, dass die Communication der Idiome geschehen sei *per essentialem aut naturalem effusionem*[101]), sowie gleich darauf, und zwar in einem erst der Bergischen Formel eingefügten Stück [102]), die *realis communicatio* im Unterschied ebensowohl von einer *physica* als von einer nur *verbalis* gelehrt wird, und in der zur Beseitigung von Missverständnissen im J. 1579 vestgestellten Präfation zum Concordienbuche erscheint jene Negation

noch dahin erweitert, dass die göttliche Majestät der menschlichen Natur auch in der persönlichen Vereinigung nicht an und für sich selbst *essentialiter, formaliter, habitualiter, subiective* zukomme[103]). Als endlich die Neustädtischen Gegner der Concordienformel ihr bezüglich der Mittheilung der göttlichen Allmächtigkeit an die menschliche Natur das Dilemma vorgehalten, allmächtig könne ein Ding nur sein entweder *per essentiam suam* oder *per accidens seu qualitatem inhaerentem*, das Erstere aber wolle sie selbst nicht und das Andere sei unmöglich, da die Allmächtigkeit, d. h. Gott selbst, nicht das Accidens eines Dinges sein könne[104]): da läugneten die Apologeten Beides, sowohl „dass die menschliche Natur *essentialiter* sei die Allmächtigkeit Gottes selber geworden“, wie „dass sie *per accidens* oder durch Art einer natürlichen Ausgiessung in und für sich selbst eine eigne wesentliche Allmächtigkeit empfangen habe“[105]). In der That waren jene negativen Bestimmungen, durch welche der Begriff der realen Communication vor Missverständnissen und falschen Ausdeutungen verwahrt werden sollte, um so nöthiger geworden, als wirklich die Lehrweise der Würtembergischen Theologen einigen Anlass zu solchen Missverständnissen und den darauf gegründeten Vorwürfen gegeben hatte. Dort hatte man sich des Ausdruckes bedient, dass die Eigenschaften der göttlichen Natur durch die persönliche Vereinigung in die menschliche Natur ausgegossen worden

seien, was, wiewohl fälschlich und gegen die Meinung der Würtemberger, auf Vermischung der Eigenschaften gedeutet wurde[106]; dort hatte man in einer allerdings missverständlichen Weise zwischen der Gottheit des Menschen Christi und der wesentlichen, ewigen Gottheit, welche den Personen der Trinität eigen sei, unterschieden, so dass nun z. B. von der Weisheit Jesu gesagt ward, sie sei *similis aut par sapientia, attamen non una atque eadem sapientia*[107]; dort war, obschon nur von Einzelnen, gesagt worden, dass die menschliche Natur Christi, welche an sich nicht allgegenwärtig sei, doch der Allgegenwart Gottes vermöge der hypostatischen Union *per accidens* theilhaftig werde[108]. Indem aber das Bekenntniss durch diese Sachlage genöthigt wurde, einerseits nachdrücklich zu betonen, dass in Christo nur eine einige göttliche Allmächtigkeit, Kraft, Majestät und Herrlichkeit sei und bleibe, welche allein der göttlichen Majestät eigen leuchte und sich erzeige völlig aber doch freiwillig in, mit und durch die angenommene erhöhete menschliche Natur in Christo[109], andrerseits aber doch diese Einheit in der Weise, wie wir gesehen, hinsichtlich der Communication an die Menschheit durch negative Bestimmungen gegen den Verdacht der Naturenvermischung zu schützen, schien durch diese Negationen der Realität der Communication, welche man behauptete, jeder Grund und Boden entzogen zu werden, wie denn in der That die Gegner angesichts jener allsei-

tigen Verwahrungen fragten: *quomodo ergo,* wie solle man sich jene Realität denken, da jede Weise, wie sonst eine reale Communication zu geschehen pflege, in Abrede gestellt werde[110]). Und doch ist dies so wenig der Fall, dass es vielmehr als ein Fortschritt der dogmatischen Entwickelung zu erachten ist, wenn die Concordienformel, absehend von jenen früheren, in sich schwankenden und missverständlichen, Versuchen die Communication der Idiome in ihrer Realität vorstellig zu machen oder durch positive Begriffe zu bestimmen, die hypostatische Union, von welcher sie ausging, nicht blos als das wesentliche und ausschliessliche Fundament, sondern auch als die einzige positive Form jener Realität geltend machte. Durch die persönliche Vereinigung, wozu dann in dem oben erörterten Sinne nicht selten die Glorification und Erhöhung beigefügt wird[111]), oder um dieser persönlichen Vereinigung willen[112]), und nach Art der persönlichen Vereinigung[113]) geschieht es, und demgemäss ist es auch zu denken, dass und wie eine reale Mittheilung der Idiome besteht, und alle Versuche, jene Realität Behufs ihrer Denkbarkeit unter Kategorien einer anderweit Statt findenden Communication zu subsumiren, müssen nothwendig und zwar deshalb misslingen, weil die Einigung und Gemeinschaft der Naturen in Christo etwas Einzigartiges ist, für welches in irdischen Verhältnissen eine entsprechende Kategorie eben nicht existirt. Auch die Vorstellung eines accidentiellen

Besitzes der göttlichen Majestät von Seiten der menschlichen Natur, welche von dem Bekenntniss nicht ausdrücklich abgelehnt wird und insofern unverfänglich erscheinen könnte, als die Menschheit Christi kraft der Vereinigung mit dem Logos begabt wurde mit etwas ihrem Wesen nicht Eigenthümlichen, zu demselben Hinzukommenden, ist schon deshalb verwerflich, weil sie in nestorianischer Weise die Menschheit des Gottmenschen als ein für sich Bestehendes denken müsste, dem alsdann die Majestät des Logos sich anfüge, dahingegen diese Menschheit von Anfang an nur existirt als die vom Logos angenommene, ihm eigne. So viel ist demnach von vornherein gewiss, und ebendeswegen beginnt die Concordienformel ihre Aussagen über die *communicatio idiomatum* mit der Rückbeziehung auf die *unio hypostatica,* dass, wenn überall begriffen werden soll und kann, wie eine reale Mittheilung der Eigenschaften Statt gefunden habe ohne Exäquation der Naturen, trotz des Satzes, *quod propria non egrediantur sua subiecta*, ohne Theilung der Gottheit oder der göttlichen Proprietäten, dies Alles sich nur begreifen lässt auf dem Grunde und innerhalb der Schranke und nach der Weise der persönlichen Verbindung der Naturen, die mit keinerlei sonstigen Analogien, auch nicht mit der der persönlichen Einigung des Leibes und der Seele, vermengt werden darf[114]).

Trotz alledem ist es ein glücklicher Gedanke, dass die Concordienformel, um nicht nur die Mög-

lichkeit einer realen Communication der Idiome zu begründen, sondern auch die Intensität der Verbindung von Göttlichem und Menschlichem in Christo annähernd vorstellig zu machen, sich des Schlusses *a minori ad maius* bedient und von der Thatsache aus, dass auch die Gläubigen, in welchen Christus allein aus Gnaden wohnt, laut der Schrift theilhaftig werden göttlicher Natur, folgernd aufsteigt zu dem Geheimniss, was das wohl für eine Gemeinschaft der göttlichen Natur sein müsse, davon der Apostel redet, dass in Christo alle Fülle der Gottheit leibhaftig wohne, also dass Gott und Mensch Eine Person ist[115]). Wir treffen hier zuerst in dem Bekenntniss auf eine Aeussernng, in welcher, wenn schon noch verdeckter Weise, jenes mit Recht neuerdings so betonte speculative Princip der dogmatischen Differenz sich geltend macht, dass das Endliche und das Unendliche sich nicht schlechthin ausschliessen, sondern ersteres des letzteren fähig sei. Nur müssen wir sofort denen gegenüber, welche die Differenzen des Glaubens in solche der Speculation aufzulösen geneigt sind, dies hervorheben, dass das Bekenntniss gar nicht, weder bewusster noch unbewusster Weise, von jenem speculativen Princip aus zu seinen confessionellen Aussagen über die Vereinigung des Göttlichen und Menschlichen in Christo gekommen ist, sondern dass die einfache ethische Hingebung an die Thatsachen des Glaubens, wie sie der Schrift entnommen waren, folgeweise jenes speculative Princip her-

austreten liess, ein Beispiel, aus welchem man das normale Verhältniss zwischen der theologischen Speculation und den Thatsachen des Glaubens beiläufig ersehen mag. Wird doch auch nirgend sonst in unserm Artikel der Satz *finitum capax infiniti* in einer Form ausgesprochen, welche die Vermuthung gestattete, dass man um deswillen die reale Mittheilung der Eigenschaften behaupte. Der Satz taucht gelegentlich und indirect da auf, wo hinsichtlich der von Christi menschlicher Natur überkommenen Herrlichkeit bemerkt wird, auch die Widersacher könnten und dürften dies nunmehr fast nicht läugnen, allein dass sie disputiren und streiten, es seien nur erschaffene Gaben oder *finitae qualitates*, wie in den Heiligen, womit die menschliche Natur in Christo begabet und gezieret, und dass sie nach ihren Gedanken oder aus ihren eignen *argumentationibus* oder Beweisungen abmessen und ausrechnen wollen, was die menschliche Natur in Christo ohne derselben Abtilgung fähig oder nicht fähig könne oder solle sein [116]). Statt also den abstracten Satz von der Capacität des Endlichen für das Unendliche zum Gegenbeweis wider die gegnerischen Argumente zu verwenden, erklärt sich die Concordienformel vielmehr gegen jenes apriorische Verfahren, nach eignen Gedanken die Empfänglichkeit der menschlichen Natur bestimmen zu wollen, und nur indem sie Raum fordert für die von den Thatsachen der Schrift in Anspruch genommene Capacität, kommt sie zur Negation der gegne-

rischen Beschränkung derselben und damit indirect zur Position jenes speculativen Princips. Dabei übersehen wir nicht, um jeden Gedanken pantheistischer Vermengung des kreatürlich endlichen und des göttlich unendlichen Wesens gleich auf der Schwelle abzuweisen, wie anderwärts der höchste Nachdruck darauf gelegt wird, dass die menschliche Natur, wie auch keine andere Kreatur weder im Himmel noch auf Erden solchergestalt der Allmächtigkeit Gottes fähig sei, dass sie für sich selbst ein allmächtig Wesen würde oder allmächtige Eigenschaften an und für sich selbst hätte, denn hierdurch werde die menschliche Natur in Christo geläugnet und in die Gottheit ganz und gar verwandelt[117]).

Aber so sehr wir auch darauf halten müssen, dem Bekenntniss seinen rein confessionellen Charakter unverworren mit wissenschaftlichen Principien oder Problemen zu bewahren, so sind wir doch darum nicht gemeint, die Wichtigkeit der hierin sich aussprechenden Differenz für die Theologie zu verkennen. Wie man auf Seiten der Reformirten darin irrte, dass man die Weise der Idiomenmittheilung nach Kategorien beurtheilte, welche von endlichen Dingen abgezogen einen inadäquaten Massstab für jenes einzigartige Verhältniss enthielten[118]), so war die angebliche Gegensätzlichkeit des Endlichen und des Unendlichen, die scheinbare Unmöglichkeit, dem an sich Endlichen realer Weise Prädicate des Unendlichen beizulegen, ein wesentliches Hinderniss ihrer

Einigung mit den Lutheranern, so zwar — und darin zeigt sich das rationalisirende, nicht schlechthin und rückhaltlos im Gehorsam des Glaubens beruhende Wesen der reformirten Doctrin — dass, während die Lutheraner ihrerseits gar nicht den speculativen Satz, zu welchem ihr Glaube sie gedrängt, zum Ausgangspunct ihrer Lehrweise machten, dagegen die Reformirten den ihrigen, welcher aus dem Boden der natürlich-vernünftigen Speculation entsprang, zur letzten Instanz ihres Beweisverfahrens gegen das lutherische Dogma erhoben. Man behauptete von Seiten der letzteren schlechthin, dass nichts ausser Gott selbst der Fülle Gottes fähig sei; man stellte in Abrede, dass irgend etwas, was der Gottheit selbst eigen und wesentlich sei, irgend einem geschaffenen Dinge, und das ist die menschliche von Christo angenommene Natur, in Wahrheit mitgetheilt werden könne; man bezeichnete es als widersinnig, dass eine Kreatur, zu deren wesentlichem Begriffe die Endlichkeit gehöre, und die nach Aussage der Lutheraner diese Endlichkeit fort und fort behalte, gleichzeitig und ohne jene Endlichkeit aufzuheben unendliche Eigenschaften durch Communication der göttlichen Natur besitzen solle[119]). Angesichts der Sicherheit, mit welcher die Reformirten diese und ähnliche Sätze vortragen, macht allerdings die Art, wie die Lutheraner sich auf die andere Seite stellen, den Eindruck des Schwankens und der Ungewissheit. Zwar einzelne Theologen der Würtembergischen Richtung waren

kühn genug, das angebliche Axiom von der Unmittheilbarkeit des unendlichen Gottes an die endliche Kreatur schlechthin zu verwerfen. Hat nicht die Fülle der Gottheit ihre Stätte in der gesammten Kreatur, welche alles Sein, das sie besitzt, von Gott empfangen hat? Wohnt nicht Gott in den Gläubigen, in allen und in jedem einzelnen ganz seinem Wesen nach, freilich, ohne sich ihnen ganz mitzutheilen wie Christo? Würde nicht aus dem Satze, dass ein Endliches das Unendliche nicht in sich fassen könnte, Eines von Beiden folgen, dass Gott entweder nicht unendlich oder in den Auserwählten nicht ganz sei? Und heisst nicht Gottes Macht nur darum unendlich, weil wir keine Grenze derselben wissen, dahingegen Gott sehr wohl seiner Macht und Weisheit Grenze und Mass kennt? *Deus ipse, quem unum infinitum dicimus, finitissimus est, quia ipse est finis omnium et a nulla creatura finitur.* Hier trug man also kein Bedenken, der Negation *finitum non capax infiniti* die schlechthinige Position entgegenzustellen, nur dass die Capacität der Dinge für das Unendliche in dem Willen Gottes ihr Mass habe[120]). Von der andern Seite hingegen erkannte man an, die natürlichen Gründe gestatteten nicht, dass *finita natura capax* sei *naturae infinitae*, verzichtete also darauf das Mysterium der Menschwerdung mit den Principien der philosophischen Speculation in Uebereinstimmung zu bringen; man müsse, sagte man, da stille halten, gemeldtes Principium hintan setzen und wider dasselbe die *unio personalis* sowie

die reale Communication der Idiome zulassen. Der Schöpfer der Natur werde wohl über die Natur und ihre Eigenschaften eine Weise haben finden können, dass *finita natura,* als die menschliche Natur ist, *capax* würde *rei infinitae*, das ist, der göttlichen unendlichen Natur des Sohnes Gottes. Nur darüber war man sich ganz klar, dass die Reformirten, welche jene Capacität der menschlichen Natur in dem einen Stücke, der realen Einigung mit der Person des Logos, zuliessen, völlig grundlos und im Widerspruche mit sich selbst ebendieselbe in dem andern, der realen Gemeinschaft der Naturen und deren Eigenschaften, läugneten [121]). Aber eben diese Unsicherheit und Ungleichförmigkeit der Lutheraner in Bezug auf jene metaphysische Frage, welche für sie im Grunde mehr eine hyperphysische ist, begründet die von uns oben gemachte Bemerkung, dass hinsichtlich ihrer Bejahung der realen *communicatio idiomatum* das *finitum capax infiniti* bei ihnen eine ganz andere Stellung einnimmt als hinsichtlich der Läugnung derselben das *finitum non capax infiniti* bei den Reformirten. Die volle Bedeutung jenes Unterschiedes, welcher damals noch auf die Christologie sich beschränkte, ist übrigens für die Theologie erst dann hervorgetreten, als in Folge der pantheistischen Philosopheme es sich darum handelte, überall die Existenz eines von Gottes Wesen specifisch verschiedenen Endlichen gegenüber dem alles Endliche in sich verschlingenden Absoluten, jedwede Begränzung durch eine Substanz

andrer Art negirenden Unendlichen aufrecht zu erhalten. Die Theologie hat in Folge dessen die Aufgabe überkommen, jenen physischen Begriff des Unendlichen oder Absoluten, welcher in Wahrheit jedwedes Sein ausser sich selbst vernichtet, mit dem des schöpferisch-freien zu bekämpfen, welches, indem es durch sich selbst Wesen endlicher Art setzt, damit weder seiner eignen Unendlichkeit Abbruch thut noch die Capacität des Endlichen für das Unendliche, aus welchem und für welches es ward, ausschliesst. Und es ist allerdings ein bedeutsames Zeugniss für die Wahrheit der altlutherischen Christologie, dass der Satz *finitum capax infiniti*, auf welchen sie damals, ohne auf ein speculatives Princip auszugehen, geführt wurde im Verfolg des unmittelbar practischen Glaubens an die Thatsachen der Offenbarung, neuerdings der gläubigen Theologie sich von einer anderen Seite abermals aufdrängt, von Seiten der Existenzfrage alles Glaubens, der Lehre von dem persönlichen Gott. Nur dass jetzt, wie wir so eben andeuteten, die Frage in erweiterter Form wiederkehrt, und zwar sowohl für die Christologie wie für die Theologie, indem neben jener auch die andere sich erhebt, ob das *infinitum capax* sei *finiti*.

Kehren wir indess, nachdem wir die Weise der Idiomenmittheilung nach ihrer allgemeinen Norm kennen gelernt haben, zu jenem Gedanken zurück, mit welchem wir oben begannen, dass die Realität der Communication noch keineswegs in sich schliesst

die völlige gegenseitige Gleichheit des Austausches der Idiome, als welcher sich seiner Beschaffenheit nach lediglich aus dem concreten Wesen beider Naturen bestimmen lässt. Deswegen, und weil die Concordienformel gar nicht den Beruf hatte, das dogmatische Verhältniss der Idiome zu der je andern Natur weiter zu entwickeln, als der kirchliche Glaube sich dessen im Gegensatze zur Häresie bewusst worden war, finden wir alsbald jene Dreitheilung durchgeführt, welche von Chemnitz zuerst auf die Bahn gebracht späterhin mit wenigen Modificationen der Typus der lutherischen Lehrdarstellung blieb [122]). Diese Dreitheilung, nach welcher zuerst gehandelt wird von der realen Zueignung der beiderseitigen Idiome an die Person des Gottmenschen mit Unterscheidung der Naturen, sodann von der Beilegung der Amts-Functionen und -Prädicate an die Person Christi ohne Unterscheidung der Naturen, und endlich von der Mittheilung göttlicher Proprietäten abgesehen von der Person der Menschgewordenen auch an die menschliche Natur, gewährte insofern einen Vortheil, als man ausgehend von den Stücken, in denen man mit den Gegnern eins war oder nach deren Versicherung eins sein sollte, fortschritt bis zu dem am Meisten ventilirten Differenzpunct des *genus auchematicum*, wie denn auch das Bekenntniss bei diesem letzteren ungleich länger als bei den früheren Lehrpuncten verweilt. Allerdings war, wie uns dies schon früher bei der Frage nach der hypo-

statischen Union und der Naturengemeinschaft nahetrat, das Interesse des Bekenntnisses bei seinen Lehrsätzen zugleich auf die Realität der Erlösung gerichtet, ohne dass man hier in derselben ausgesprochenen Weise von der Lehrart der Gegner sich unterschied: aber auch für diesen Zweck genügte jene Eintheilung, so nämlich, dass man nun in den beiden ersten Stücken zusammen jenes Interesse befriedigte und alsdann in dem dritten der Hauptfrage sich zuwandte. Und selbst die Scheidung des ersten von dem zweiten Genus, welche hiernach überflüssig zu sein scheint, hatte doch insofern confessionelle Bedeutung, als man dadurch, ohne sich auf weitere wissenschaftliche Distinctionen einzulassen, mit einem für das Bewusstsein des Glaubens hinreichenden Ausdruck anzugeben im Stande war, in welchem Sinne nur auf die P e r s o n des Gottessohnes und doch gerade auch auf d e s s e n Person Erfahrnisse der menschlichen Natur bezogen werden müssten, durch welche das Erlösungswerk beschafft worden ist. Wie es gemeint ist, dass z. B. das Leiden und Sterben Jesu der Person des G o t t menschen zugeschrieben werden soll, nicht der göttlichen Natur, aber auch nicht so, „als hätte die blosse menschliche Natur für uns gelitten", das ergiebt sich eben aus dem zweiten Genus, in welchem die Erlösung, die durch das Leiden und Sterben des Menschensohnes erworbene, der göttlichen Natur ebenso wie der menschlichen zugeeignet wird.

Angesichts des Verhältnisses, in welchem was von der Concordienformel und wie es gemäss dem damaligen Glaubensbewusstsein zu bekennen war, zu jener Dreitheilung steht, dass diese nämlich in der That die geeignete und bequeme Form für jenen Bekenntnissinhalt darbot, vermag ich dem Tadel nicht beizustimmen, als gehöre die Exposition über das dreifache *genus idiomatum*, welches allzusehr an den Schematismus der Dogmatik erinnere, nicht in das Gebiet des Bekenntnisses [123]). Mit viel grösserem Rechte wird man es der nachmaligen Dogmatik vorwerfen können, dass sie, deren Aufgabe eine andere ist als die der confessionellen Formulirung einzelner aus dem historisch bedingten Glaubensbewusstsein hervorgegangener und darum stückhafter Glaubenspuncte, bei jenem Schema dennoch verharrte, ohne das dogmatisch Mangelhafte desselben zu erkennen oder dieser Erkenntniss die gebührende Folge zu geben. Denn einmal gewinnt es durch die Nebeneinanderstellung der drei *genera* den irrigen Schein, als sei das logische Verhältniss derselben das der gegenseitigen Coordination, dahingegen das erste thatsächlich nur die allgemeine Voraussetzung für die zwei folgenden bildet, ohne selbst noch über die Mittheilung der Idiome an die Naturen etwas auszusagen [124]). Zum Anderen aber lässt sich nicht einmal behaupten, dass die Stellung der beiden folgenden *genera* zu dem ersten jene der gleichmässigen Unterordnung unter den allgemeinen Obersatz

sei. Denn wenn in dem *genus apotelesmaticum* die Prädicate Christi in Frage kommen, welche seine Amtsthätigkeit bezeichnen, als da sind „Mittler, Erlöser, König, Hoherpriester, Haupt, Hirte“ [125]), so liegt am Tage, dass es sich gar nicht um Idiome der Naturen handelt, um Idiome, welche der einen Natur essentiell zugehörig auf Grund der *unio hypostatica* der andern communicirt werden; sondern die Thatsache, dass jene Amtsbezeichnungen der Person Christi nach beiden Naturen real zugeeignet werden können, setzt ihrerseits die andere erst voraus, dass reale Communication der Naturen und der Idiome Statt finde, weil sonst die Zueignung der Erlöser- und sonstigen amtlichen Thätigkeiten an beide Naturen unmöglich wäre. Es verhalten sich demnach diese beiden *genera idiomatum* so zu einander, dass, während das erstere nach vorwärts den Schluss involvirt, es werde wohl eine thatsächliche Mittheilung der Eigenschaften, wie immer, vorhanden sein, weil es sich sonst nicht erklären würde, dass menschliche Prädicate von dem Concretum der göttlichen und göttliche Prädicate von dem Concretum der menschlichen Natur ausgesagt werden, das andere nach rückwärts die Voraussetzung in sich begreift, es müsse *communicatio idiomatum*, wie immer, gedacht werden, weil ohne diese die Amtswirksamkeit nicht nach beiden Naturen Christo zugeschrieben werden könnte. Beide *genera* reden sohin nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar von dem, was im Grunde hier in Frage

steht, und zu beiden setzt sich das *genus auchematicum* in ungefähr gleiche Beziehung, insofern hier wirklich von einer Mittheilung der Idiome, wenn schon nur der göttlichen Natur an die menschliche, die Rede ist, worauf wir nach den früheren schliessen oder die wir nach ihnen voraussetzen mussten, nur dass sich hier sofort die viel besprochene Schwierigkeit hervorthut, der Mangel der Gegenseitigkeit in der Mittheilung. Hieraus begreift sich aber auch weiter, dass in Wirklichkeit wenig oder nichts mit jener Correction der späteren Dogmatiker gewonnen ist, wornach man das *genus maiestaticum* an die zweite, das *genus apotelesmaticum* an die dritte Stelle zu setzen beliebte. Denn das letztere gründet sich zwar allerdings auf das *genus idiomaticum*, oder genauer auf diejenige Gemeinschaft der Naturen und der Idiome, welche aus diesem Genus sich folgern lässt; dagegen stützt es sich gar nicht ebenso auf das *genus maiestaticum*, welches innerhalb der Schranke seines Begriffes gefasst von der Verherrlichung der menschlichen Natur durch Participation der Gottes-Idiome redet, nicht aber, wie dies die Prädicirung der Amtsnamen von der Person nach beiden Naturen fordert, von jener theilnehmenden Bethätigung der göttlichen Natur, vermöge deren es z. B. geschehen sein muss, dass „nicht die blosse menschliche Natur“ für uns gelitten hat[126]).

Wenn daher jene Eintheilung wissenschaftlich angesehen sich nach allen Seiten hin als unhaltbar

erweist, nicht zwar wegen des Inhaltes der Aussagen selbst, wohl aber um ihrer formalen Anordnung und Aufeinanderbeziehung sowie um ihrer Unvollständigkeit willen, so ist es dagegen für das Bekenntniss, an welches die Anforderung wissenschaftlicher Systematik gar nicht gestellt werden darf, da es vielmehr von historischen Motiven in seiner Darstellung sich leiten lässt, bequem und zweckmässig, jener Dreitheilung zu folgen und demnach die confessionelle Lehre von der *communicatio idiomatum* zu beginnen mit jenem von keiner Seite bestrittenen Satze, dass, weil in Christo zwei unterschiedene Naturen an ihrem natürlichen Wesen und Eigenschaften unverwandelt und unvermischt sind und bleiben und aber der beiden Naturen nur eine einige Person ist, so werde was gleich nur einer Natur Eigenschaft ist, nicht der Natur allein, sondern der ganzen Person, dieser aber nach der einen oder der andern Natur, deren die Eigenschaft ist, zugeschrieben [127]). Es ist nun aber nicht dies das Interesse des Bekenntnisses in dem vorliegenden Stücke, die desfallsige Einigkeit mit den Gegnern zu constatiren, aber auch nicht jenes, das *genus idiomaticum* nach seinem gesammten Umfang zu entwickeln, sondern darauf geht seine Tendenz, die Seite zur Sprache zu bringen, wo sich unter dem gleichlautenden Ausdruck eine für den Glauben bedeutungsvolle Differenz verbarg, und dies ist seine Absicht, von solchen Idiomen der menschlichen Natur zu handeln, welche vermöge dessen,

dass sie der Person des Logos wenn schon nach der menschlichen Natur zugeeignet werden, mit dem Erlösungswerk und sonach mit dem an zweiter Stelle erwähnten *genus apotelesmaticum* auf das Engste zusammenhängen. So dass sich uns hieraus sofort ein ganz andrer Zusammenschluss des ersten mit dem zweiten Genus ergiebt, als er sich dann ergeben würde, wenn, wie in der Dogmatik geschieht, das *genus idiomaticum* an sich und nach seiner ganzen Breite zur Frage stünde. Denn kaum ist mit kurzen Worten dargelegt worden, was es um das *genus idiomaticum* überhaupt sei, so schliesst sich daran die weitere Bemerkung, welche nebst den folgenden Citaten aus Luthers Schriften erst in dem Torgischen Buche sich findet[128]), dass man sich vor dem schädlichen Irrthume zu hüten habe, welchen die Sacramentirer unter jenen Worten verbergen, als sei nur die eine Natur gemeint, wenn man hier die ganze Person nenne, und zwar gilt diese Bemerkung nicht dem *genus idiomaticum* im Allgemeinem, sondern der besonderen Seite desselben, welche mit dem Erlösungswerk in der engsten Verbindung steht. Es ist die Allöosis Zwinglis und es ist die *praedicatio verbalis*, gegen welche der Abschnitt sich wendet, beide aber nach Seiten des Leidens Christi und der dadurch bewirkten Erlösung.

Seine Lehre von der *ἀλλοίωσις*, welches „mit Gegenwechsel ziemlich verdeutscht“ werden mag, hatte Zwingli bekanntlich in dem Sacramentsstreite mit

Luther entwickelt: es sei eine von Christo an unzähligen Stellen gebrauchte Figur, „ein Abtauschen oder Gegenwechseln zweier Naturen, die in Einer Person sind, da man die eine nennet und die andre versteht, oder das nennet, das sie beide sind, und doch nur die eine versteht.“ So wird im Evangelio erstlich Christus, der ein Gott und Mensch ist, allein für die eine Natur genommen. Als da er spricht Luc. 24, 26: musste nicht Christus also leiden und also in seine Ehr eingehen; hier wird Christus allein für die menschliche Natur genommen, die mochte leiden und sterben, aber die göttliche nicht. Oder wenn Paulus Gal. 2, 20 spricht: ich lebe jetzt nicht mehr, sondern Christus lebet in mir, so ist von der göttlichen Natur die Rede, denn nach dieser ist er in allen Kreaturen, ist auch nach dieser das Leben. Zum Andern wird jedwede Natur gar oft eigentlich für sich selbst genommen. Als Matth. 26, 2 der Sohn des Menschen wird verrathen und hingegeben, dass er gekreuzigt werde, und Matth. 20, 18 der Sohn des Menschen wird den Pfaffen und Schreibern hingegeben: hier wird der Sohn des Menschen eigentlich für die menschliche Natur genommen, denn dieselbe mochte hingegeben und getödtet werden, die göttliche keineswegs. Auch die göttliche Natur wird zuweilen ohne Gegenwechsel lauter für sich selbst genommen. So z. B. 1 Joh. 1, 1 wir verkündigen euch das ewige Leben, das beim Vater war und ist uns erschienen. Hier wird das Wort ewiges Leben

für den lebendigen Sohn Gottes genommen, der bei dem Vater vor der Menschwerdung war und ist uns darnach in menschlicher Natur als in einem Geschirr erschienen. Zum Dritten wird jedwede Natur für die andre genommen, die göttliche für die menschliche und die menschliche für die göttliche, Alles durch den Gegenwechsel, darum dass der, der wahrer Gott, auch wahrer Mensch ist, und hierwiederum dass der, der wahrer Mensch, auch wahrer Gott ist. Und werden, meint Zwingli, dadurch die Naturen keineswegs verwirret, noch unsre Ohren verletzet, so wir solchen Gegenwechsel hören. Demnach ist Joh. 1,14 das Wort ist Mensch geworden, sintemal Gott nichts mehr werden mag, sonst wäre er unvollkommen, nicht nach dem ersten Ansehen zu verstehen, sondern nach dem Gegenwechsel dahin zu deuten, der Mensch ist Gott geworden, also dass jenes, das von der Gottheit gesagt wird, dass sie Mensch geworden, durch den Abwechsel muss von der Menschheit verstanden werden. Aber da nun herwiederum keine von beiden Naturen in die andre verkehrt wird, so ist dies Wort: der Mensch ist Gott geworden, nicht also zu verstehen, dass die menschliche Natur in die göttliche verkehrt werde, sondern jedwede bleibt in ihrem eignen natürlichen Wesen. So wollen denn diese Worte wiederum (*per metalepsin ab adoptionibus transsumta; qui enim cooptatur, filius est*) nicht mehr besagen als dies, dass der Mensch zur Einigkeit der Person des Sohnes Gottes angenommen sei[129]).

So Zwinglis Lehre von der Allöosis in ihrer Anwendung auf die Person Christi, und wenn es nach solcher Maltraitirung des Schriftwortes als Satire aufgefasst werden könnte, dass Zwingli sein Exposé abschliesst mit der Frage: siehst du, lieber Luther, wie die allertheuersten Worte, die ewige Gottheit und wahre Menschheit Jesu betreffend, durch Figuren und *tropos* müssen in den rechten Sinn, der dem Glauben unverletzlich ist, geschickt werden, so begreift man andrerseits den Zorn Luthers über diese „Teufels Larven", die Allöosis, welche zuletzt einen solchen Christum anrichten werde, nach dem er nicht gern wollte ein Christ sein[130]). Die Concordienformel aber hebt ihrem Zwecke entsprechend aus dem ganzen Umfange dessen, was über und gegen diese Allöosis im Verhältniss zu dem *genus idiomaticum* zu sagen wäre, nur das Eine Stück, für den Christenglauben das wichtigste, hervor, das Leiden des Gottessohnes selbst, wenn schon nach seiner menschlichen Natur. Allerdings verwahrten sich die späteren Gegner des Bekenntnisses gegen die falsche Anschuldigung, wie sie es nennen, als sage Jemand von ihnen, das Leiden Christi habe keine Beziehung auf den Sohn Gottes[131]), und die Apologeten der Concordienformel bemerken hierauf, es sei das Absehen derselben in diesem Stück vornehmlich auf Zwinglis Allöosis gerichtet[132]). Aber wenn nun auch die Gegner ganz ebenso wie die Lutheraner sich zu den Sätzen bekannten, Gottes Sohn habe gelitten,

sei gestorben nach dem Fleisch, so zeigt sich doch der verschiedene Sinn, in welchem sie dies thaten, schon darin, — und die Concordienformel ermangelt nicht, ausdrücklich darauf hinzuweisen[133]) — dass sie jene Aussagen als lediglich verbale, nicht als reale, zu bezeichnen pflegten[134]). Die Reformirten, indem sie dies Genus, welches sie auch wohl als das einzige bezeichneten[135]), sich gefallen liessen, protestirten doch auf das Bestimmteste gegen die Meinung, als finde hier wegen der hypostatischen Einheit der Naturen eine *realis essentialium idiomatum unius naturae in alteram communicatio* Statt, und die, wie wir gezeigt haben, logisch ungeschickte Eintheilung der gesammten Lehre von der Idiomenmittheilung trug dazu bei, ihrer Einrede einen Schein von Wahrheit zu verleihen. Denn wenn in dem ersten Genus eine reale Mittheilung der Idiome ausgesagt würde, so wäre ja, meinten sie, jene Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur, wovon das dritte Genus redet, bereits darin enthalten, und der Grund der Scheidung käme in Wegfall[136]).

Wir befinden uns hier allerdings auf einem Gebiete, auf welchem weder der positive Inhalt des Bekenntnisses noch dessen Differenz mit der gegnerischen Lehre zur vollen Klarheit und allseitigen Bestimmtheit ausgebildet vorliegt: aber eben darum müssen wir die nähere Untersuchung dieses Punctes, welche wir oben, um nicht in die Lehre von der

communicatio idiomatum zu gerathen, abbrachen, an diesem Orte wieder aufnehmen. Es ist eine Thatsache des evangelisch-gläubigen Bewusstseins, dass jene Erlösung, welche der Christ dem Leiden und Sterben des Herrn verdankt, ihm nur darum als vollkommen zureichende zu gelten vermag, weil es nicht ein rein menschliches, auch nicht ein nur menschlich unschuldiges, sondern weil es das Leiden und der Tod des Gottmenschen war. „Wo es nicht sollte heissen, Gott ist für uns gestorben, sondern allein ein Mensch, so sind wir verloren"[137]). Dies ist der Punct, in welchem die von der Concordienformel aus Luther angeführten Stellen culminiren, und von dem aus gewürdigt werden will, was über die Idiomencommunication nach der einen hier betonten Seite gesagt wird. Wir können uns um so mehr jetzt auf jene Thatsache beschränken, als in einem früheren Artikel des Weiteren davon die Rede war, wie diese allein durch den Gottmenschen zu beschaffende Erlösung durch sein Leiden und Sterben im Gehorsam gegen den Vater Behufs unsrer Rechtfertigung zu Stande gebracht worden ist. Es ist kraft dieser Thatsache unmöglich, dass Sätze wie jene, Gott hat gelitten, ist gestorben, nur verbale seien, d. h. Gotte etwas beilegen, was ihm als solchem, mithin der göttlichen Natur, nicht irgendwie factisch zukäme, sondern nur von ihm ausgesagt wäre, weil es die von ihm angenommene menschliche Natur beträfe. Es widerstreitet dem evangelischen Bewusstsein und

bringt es um seine Heilsgewissheit, „die göttliche Natur gänzlich auszuschliessen“ und zu sagen, „es habe die blosse menschliche Natur für uns gelitten.“ Aber um nun von hier aus weiter zu gehen und jener Negation die, wie es scheint, logisch unvermeidliche Position beizufügen, dass wirklich die göttliche Natur an jenem Leiden sich betheiligt habe, daran hinderte der auch von Luther den Vertretern der Allöosis zugestandene Satz, dass das eine Stück, die Gottheit, nicht leide[138]). Allerdings waren die Würtembergischen Theologen auf dem Wege, jene Schranke, die sich der vollen Consequenz entgegenstellte, zu durchbrechen. Wenn sie auch, wie sich von selbst verstand, darin einverstanden waren, Gott könne seiner Natur nach weder leiden noch sterben, so wollten sie doch den Satz, *Deum esse passum et mortuum*, nicht so aufgefasst wissen, als wenn die hiermit bezeichnete Sache gar keinen Bezug auf Gott hätte, sondern Gott sei mit dem Leiden und dem Tode Christi in solche Gemeinschaft getreten, dass er wegen der hypostatischen Union persönlich dabei sei und nicht anders, so zu sagen, davon afficirt werde, als wenn er selbst litte und stürbe. Man berief sich auf die Aeusserung des Cyrill, der Logos leide und sterbe *impassibiliter* und *immortaliter*, ja man scheute sich nicht auf die Frage, ob denn die göttliche Natur in Christo, um deswillen weil sie selbst unsterblich, nicht theilhaftig gewesen sei des Leidens und Sterbens Christi, zu antworten, es könne nicht geläugnet werden, dass

sie in ihrer Weise Theil daran gehabt habe[139]). Aber es war dies eben nur ein Ansatz, und man fühlte wohl zu lebhaft, wie leicht man auf diesem Wege den Schein der Häresie auf sich laden könne, als dass man den Muth gehabt hätte, ihn weiter zu verfolgen[140]). Noch weniger waren Theologen wie Chemnitz geneigt, ihrerseits auf jenen Weg einzutreten, vielmehr sorgfältig darauf bedacht, die *particulae distinctivae* jeder Vermischung gegenüber zu gebrauchen, ohne jedoch von jener evangelischen Thesis zu lassen, dass unser höchster Trost in dem Glauben bestehe, *non solam aut nudam humanam naturam pro nobis mortuam, sed Dominum gloriae crucifixum et Deum suo sanguine redemisse ecclesiam*[141]). Indessen bleibt damit die früher schon besprochene mindestens formale Incongruenz der Aussagen bestehen: es wird die Antheilnahme der göttlichen Natur an den Leiden der menschlichen einerseits gefordert und andrerseits negirt. Die Lösung aber, abgesehen von der später zu beantwortenden Frage nach der göttlichen Immutabilität, kann nur diese sein, dass man die Verschiedenartigkeit der Momente, welche in dem Leiden und Sterben Jesu gelegen sind, herauserkenne, und darnach bestimme, welche unter denselben sich zu einer Antheilnahme der göttlichen Natur eignen. Ist es doch, wie uns aus dem Artikel von der Gerechtigkeit des Glaubens erinnerlich ist, gar nicht an dem, dass das Leiden Christi aufginge in einer nur passiven Empfindung des Schmerzes, als welche frei-

lich mit dem Begriffe der absoluten, seligen Gottheit unvereinbar wäre. Sondern dies Leiden, dies Sterben des Menschensohnes kann nur durch Abstraction dessen entkleidet werden, ohne welches es ja gar nicht existirte, der Activität der Liebe, welche dies Opfer brachte, der Leistung des Gehorsams, welcher dem übertretenen Gesetze gebührte, der heiligen Energie, welche der Versuchlichkeit des Schmerzes widerstand. Wenn aber alle diese Momente gar nichts Accidentielles in dem Leiden Christi ausdrücken, sondern mindestens für dasselbe ebenso wesentlich sind wie der Affect des dabei erlittenen Schmerzes, wenn ferner Niemand Bedenken tragen wird, die göttliche Natur an jenen ethischen Bethätigungen der menschlichen realen Antheil nehmen zu lassen, so resultirt hieraus die Möglichkeit, jene Incongruenz der confessionellen und theologischen Sätze auszugleichen und, ohne ferner den Vorwurf der Naturenvermischung befürchten zu müssen, das Leiden des Menschensohnes auch seiner Gottheit zuzueignen. Eine andere Seite, die hierbei ebenfalls in Betracht zu ziehen ist, wollen wir nur beiläufig andeuten, diese, ob nicht, da das Leiden ein solches der Person ist, diese aber ihr Wesen in der Einheitlichkeit eines gottmenschlichen Centrums hat, in welches alle Eindrücke eingehen gleich wie alle gottmenschlichen Bethätigungen von dort ausgehen, insofern auch von einem Afficirtwerden der göttlichen Natur die Rede sein könne, in ähnlichem Sinne, in

welchem die Schrift etwa von dem heiligen Geist sagt, er werde betrübt, oder von Gott überhaupt, er werde beleidigt.

Aber wie dem auch sei, jedenfalls trifft das Bekenntniss kein Tadel, dass es im vollen Bewusstsein um die Bezüge zwischen jener *communicatio idiomatum* und der Realität der Erlösung doch nicht darauf aus ist, die desfallsige theologische Frage zu lösen, sondern sich auf den „Ausweis des einfältigen christlichen Glaubens“ beschränkt, dass der Sohn Gottes, nicht die menschliche Natur allein, für uns gelitten habe und gestorben sei, und dass darum die andere Natur gar nicht ausgeschlossen werden dürfe [142]). Ohnedies wird, wie wir dies bereits Eingangs dieser Untersuchung zu bemerken Gelegenheit fanden, durch Anschluss des zweiten Genus der Idiomenmittheilung, wo es sich um die „Verrichtung des Amtes Christi“ handelt [143]), factisch ersetzt, was der Darlegung des ersten zu mangeln schien. Schon bei Chemnitz, dem Begründer der Eintheilung, ist dies der Fall, und wenn wir das *genus apotelesmaticum,* insoweit es sich als Species der *communicatio idiomatum* ausgiebt, als unzugehörig in Anspruch nehmen mussten, so gewinnt es doch eben eine ganz andere Bedeutung, wenn wir in ihm eine Ergänzung zu dem insonderheit auf die Widerfahrnisse Jesu des Erlösers hinzielenden *genus idiomaticum* wahrnehmen können. Von Gott wird mit Recht gesagt, heisst es bei Chemnitz, er habe gelitten, weil jenes Fleisch gelitten

hat, in welchem die Fülle der Gottheit leibhaftig wohnte; dass aber und wie in dem Leiden selbst die göttliche Natur des Sohnes nicht müssig gewesen, sondern dass auch damals eine Natur gewirkt habe in Gemeinschaft mit der andern, was einer jeden eigenthümlich, das soll im zweiten Genus erklärt werden [144]). Doch ist die hiermit angekündigte Ergänzung des *genus idiomaticum* insofern keine völlig entsprechende, als nun nicht unmittelbar die Frage darauf gestellt wird, in welchem Sinne das Leiden der menschlichen Natur ein solches auch der göttlichen genannt werden dürfe, und nicht die Rede ist von einer irgendwie zu denkenden Aneignung einer menschlichen Proprietät oder Action durch und an die göttliche Natur. „Wenn Christus seiner menschlichen Natur nach leidet und stirbt, so geschieht dies in Gemeinschaft mit der andern Natur, nicht dass diese, die göttliche, in sich leide oder sterbe, sondern so dass die letztere persönlich bei der leidenden Natur da ist, das Leiden ihrer menschlichen Natur will, es nicht abwendet, sondern zulässt, sie stärkt und aufrecht erhält, damit sie die ungeheure Last der Sünde und des Zornes Gottes ertragen könne, und jenen Leiden vor Gott ihren Werth, der Welt aber dadurch das Heil giebt“ [145]). Wenn daher nach dem Vorgange des Irenäus das Verhältniss des Logos zu der leidenden und sterbenden menschlichen Natur als das des Ruhens bezeichnet wird, so soll man sich dies nicht so vorstellen, als habe während dem die göttliche Natur nichts ge-

than und die menschliche allein Tod und Teufel inzwischen besiegt, sondern die Meinung ist diese, es habe die inwohnende Fülle der Gottheit, was sie doch leicht hätte thun können, das Leiden und den Tod von der menschlichen Natur zurücktreiben, mit Willen nicht gethan[146]). Allerdings nun stimmten die reformirten Gegner mit diesen Aussagen insoweit überein, als sie zur Hervorbringung eines Apotelesma, hinsichtlich der *opera et officia mediatoris et capitis ecclesiae,* ebenfalls beide Naturen zusammenwirken liessen[147]): Angesichts dieser Uebereinstimmung konnten die Confessoren über dies zweite Genus schneller hinweggehen, und begnügten sich daher, auf die frühere Behandlung dieser Lehre, im Artikel von der Gerechtigkeit des Glaubens, zu verweisen. Aber bei der von uns entwickelten Sachlage, dass zwar das zweite Genus den Mangel des ersteren factisch zu ergänzen sucht, jedoch den adäquaten Ausdruck hiefür nicht findet, und dass nach der Darstellung der lutherischen Theologie bei diesem Genus wenigstens nicht unmittelbar von einer Mittheilung der Naturenidiome die Rede ist, konnte es nicht fehlen, dass die reformirte Theologie diese Blössen entdeckte und als solche beleuchtete. Wie kann man, so wurde gefragt, daraus dass die Väter sagen, es wirke jede der Naturen *τὸ ἴδιον,* dies aber *cum alterius κοινωνίᾳ,* schliessen, es sei hier *ἰδιωμάτων κοινωνία* gemeint? — ein ähnlicher Beweis, wie wenn Jemand aus dem Satze, *campus Martius Romae fuit*

res et publica, folgern wollte: *ergo campus Martius fuit romana res publica.* Es finde ja keine *κοινωνία* Statt in den Idiomen der Naturen, sondern in den Apotelesmen, wozu jede Natur ihr *proprium opus* thut, und wenn hier von Neuem beantwortet werden wolle, inwiefern der Sohn Gottes gelitten habe, so gehöre das nicht in dieses, sondern in das erste Genus [148]). Wiederum aber, wenn zur Veranschaulichung der *communicatio idiomatum* in dieser zweiten Klasse hingewiesen werde auf die Wunderwerke Christi, seine Heilungen, seine Todtenerweckungen u. dgl., wobei *una natura cum communicatione alterius* wirke, so müsse dies vielmehr zu dem dritten Genus gerechnet werden, indem nach der jenseitigen Auffassung Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur erforderlich sei, damit die Berührungen des Leibes Christi heilend, die Worte seines Mundes lebendigmachend seien [149]). Man sieht, die Einwürfe stützen sich, und insoweit mit Recht, auf den Schein, als bezeichne dies zweite Genus neben dem ersten und dem dritten eine besondere Weise des Idiomenaustausches; sie erledigen sich aber sofort, wenn man aus der ungeeigneten Form den thatsächlichen Inhalt und dessen wirkliches Verhältniss zu dem ersteren Genus herauszufinden weiss.

Sehen wir aber von diesen Differenzen ab und halten uns an jene Uebereinstimmung, wornach die Reformirten nicht minder wie die Verfasser der Concordienformel bekennen, dass Christus Mittler, Prie-

ster, König, Haupt seiner Gemeinde sei nach beiden Naturen zugleich, fügen wir auch hinzu, dass sie in ganz ähnlicher Weise wie Chemnitz oben die Antheilnahme der göttlichen Natur an dem Leiden der menschlichen beschreiben [150]), so lässt sich gleichwohl nicht verkennen, dass in diesen gleichlautenden Aussagen Unterschiede verborgen sind, welche wir schon aus der bisherigen Darstellung abnehmen können. Denn mag immerhin von beiden Seiten das Zusammenwirken der göttlichen und menschlichen Natur zur Hervorbringung eines Apotelesma behauptet werden, so geschieht doch diese Behauptung bei den Einen so, dass sie die reale Communication der Idiome hiemit bejahen, bei den Andern so, dass sie eben jene hiemit verneinen wollen. Dort ist der Gedanke dieser, dass die Einheit des Ausgangspunctes der gottmenschlichen Thätigkeiten und die Einheit des Apotelesma, für welches jene Thätigkeiten zusammenwirken, zwar nicht bedinge eine Aufhebung der Eigenartigkeit göttlicher und menschlicher Action und eine Vermischung der wesentlichen Proprietäten jedweder Natur, dass aber vermöge dieser zwiefachen Einheit die sonderliche Bethätigung der einen Natur nicht geschehe ohne Participation an jener der andren; hier ist das Interesse dieses, trotz der Einheit der Person und des Apotelesma, weil nur ein Werk gottmenschlicher Thätigkeit heilkräftig sein könne, die beiden Radien göttlichen und menschlichen Wirkens möglichst gesondert neben einander laufen und

erst in dem äussersten Endpuncte, eben dem Apotelesma, zusammentreffen zu lassen. Für die letztere Auffassung war es von Wichtigkeit, den Begriff des Apotelesma als puren Resultates, als eines nur äusserlichen Factums, von den Handlungen selbst, deren Resultat es ist, zu unterscheiden, und wiederum bei den Actionen hervorzuheben, dass die *principia* derselben die beiden Naturen und deren Proprietäten seien[151]); nicht minder war man hier darauf bedacht, die nothwendige Gemeinsamkeit des Wirkens beider Naturen wenigstens auf die *opera et officia mediatoris et capitis ecclesiae* zu beschränken, und ausdrücklich Verwahrung dagegen einzulegen, dass der Logos schlechthin und überhaupt nur in Gemeinschaft der menschlichen Natur wirke oder sich deren allenthalben als Organes bediene[152]); endlich setzte man auf dieser Seite die heilskräftige Wirkung des Apotelesma ungleich mehr in die Action der göttlichen als in jene der menschlichen Natur und wollte nichts wissen von einer Cooperation der letzteren, wodurch sie der ersteren bei Vollbringung des Erlösungswerkes irgendwie coordinirt erschiene[153]). Zu einer klaren Auseinandersetzung aber hinsichtlich all dieser Puncte zwischen den beiden Confessionen konnte es schon darum nicht kommen, weil die Differenzen wesentlich da ihre Wurzel haben, wo scheinbar volle Uebereinstimmung herrschte und worauf mithin am Wenigsten die Controverse sich richtete, in der Lehre von der Einheit der Person.

Um so mehr hatte sich die confessionelle und die theologische Controverse, wie dies der historische Anlass des Streites mit sich brachte, auf den letzten Punct, das dritte Genus, geworfen, darin „noch ein viel Anderes“ zur Frage stand, nämlich dieses, ob denn die Naturen in der persönlichen Vereinigung in Christo nichts Anderes oder nicht mehr, denn nur allein ihre natürlichen, wesentlichen Eigenschaften haben[154]). Als ein viel Anderes musste allerdings das hier zur Frage Stehende erscheinen, insofern man die Naturenidiome nach Seiten ihrer Communication mit der je anderen Natur erst jetzt unmittelbar ins Auge fasste, dahingegen vorher man sich begnügt hatte, in Bezug auf die Person und auf das Amt Christi Formeln aufzustellen, in deren keiner die Idiomencommunication an die Naturen direct zur Sprache kam. Und doch ist es ein Anderes nur für das erkennende Bewusstsein, nicht aber etwas zu den früher bezeichneten Thatsachen Hinzukommendes, indem ohne die hier gelehrte Idiomenmittheilung weder jene Aussagen über die Person noch die über das Amt Christi möglich wären. Freilich konnten wir nach dem Bisherigen nicht anders urtheilen, als dass eine Gegenseitigkeit der Mittheilung, ein reciproker Austausch der Idiome Statt haben müsse, um die Bestimmungen über die beiden ersten *genera* nach allen Seiten hin zu begründen, wogegen uns hier durch die vorgängige Verwahrung des Bekenntnisses, es sei um der Unveränderlichkeit Gottes willen der

göttlichen Natur in Christo durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und in ihren Eigenschaften nichts ab- oder zugegangen, es sei dieselbe in oder für sich dadurch weder gemindert noch gemehrt worden[155]), die eine Seite jener Reciprocität genommen zu sein scheint. Kein Wunder, dass auf diesem Puncte die Polemik der Gegner wie in alter so in neuester Zeit am Häufigsten einsetzte, und dass in der That von hier aus der *communicatio idiomatum* als realer die ernstlichste Gefahr völliger Zersprengung drohte. Wenn die Einheit der Person, wenn die Realität der Naturengemeinschaft es erfordert, dass die wesentlichen Proprietäten der Gottheit der Menschheit mitgetheilt werden, wie sollten nicht eben jene uns nöthigen, auch eine Communication der menschlichen Eigenschaften an die Gottheit anzunehmen? Ist nicht eben die Unmöglichkeit, die Gegenseitigkeit bis zu jener Consequenz hin zu vollziehen, ist nicht das unüberschreitbare Hinderniss, welches uns abhält den eingeschlagenen Weg bis zu Ende zu gehen, ein Thatbeweis dafür, dass wir ihn überhaupt nicht hätten einschlagen sollen, dass es mit der realen Communication der Idiome schlechthin nichts ist? Denn werden nicht durch dies bedenkliche Stehenbleiben auf halbem Wege alle jene Argumente unbrauchbar, mit denen man vorher diese Lehre stützen wollte? Wird die Person Christi nicht zertrennt, wenn man sagt, Gott hat gelitten nach der Menschheit, wie sollte sie zertrennt werden, wenn man sich, wie die

Reformirten, darauf beschränkt zu sagen, der Mensch ist allmächtig und allenthalben nach der Gottheit? Nöthigt uns die Einheit der Person und die Gemeinschaft der Naturen nicht, hinauszugehen über das Erste und das Leiden Christi auch auf die Gottheit zu erstrecken, wie sollte uns das Eine oder das Andere nöthigen, hinauszugehen über das Zweite und die Allmacht Christi zu erstrecken auch auf seine Menschheit [156])?

Die lutherische Theologie, wir gestehen es offen, hat auf diese Einwürfe eine befriedigende Antwort nicht zu geben vermocht. Die Apologeten der Concordienformel begnügen sich mit dem Hinweis auf den Unterschied, welchen die Schrift in ihrem Sprachgebrauche mache, wenn sie von der Majestät der menschlichen Natur in Christo rede. Denn hier lasse sie sich auf eine andere und höhere Weise vernehmen, als die gemeine Regel lautet, es seien die Eigenschaften, die Leiden und Wirkungen von der ganzen Person auszusagen nach der Natur, welcher sie eigen sind, und nicht nach der anderen. Hier nämlich nenne die Schrift ausdrücklich nicht allein die Person, wie die gemeine Regel meldet und wie in dem ersten Genus zu geschehen pflegt, sondern eigentlich die menschliche Natur Christi, das Blut Christi, den Leib des Fleisches Christi, und also nicht allein in *concreto,* sondern auch mit *abstractivis vocabulis.* „Was darfs viel Worte, wir bleiben stracks bei diesem unbeweglichen Grunde: was die Schrift sagt, das muss wahr

sein, was Christus selbst ausgesprochen, das muss recht sein, was der heilige Geist bezeuget, das kann nicht fehlen" [157]). Wir unsererseits rechnen es der Theologie nicht zur Schande an, wenn sie in solcher Weise, im Bewusstsein die Räthsel dieses Mysteriums nicht lösen zu können, sich auf den Schriftgrund zurückzieht, als ausreichend zur Begründung des Dogma; nur müsste solche Resignation mehr als es bei den Alten zu geschehen pflegt auch das Eingeständniss nicht scheuen, dass wissenschaftliche Schwierigkeiten vorliegen, die zu beseitigen man nicht im Stande sei. Denn wenn man, um die Einseitigkeit der Mittheilung zu rechtfertigen, sich auf den abstracten Satz zurückzog, dass die göttliche Natur als absolute einen Empfang menschlicher Eigenschaften nicht gestatte, so sagte man damit in gewissem Sinne zwar etwas Wahres, aber dies Wahre bedingt eben erst die Schwierigkeit, löst sie nicht [158]). Hinwiederum, musste nicht die Proposition, Gott habe gelitten, als reale genommen, sollte sie überall einen Sinn haben, dahin verstanden werden, dass hiermit eine Betheiligung Gottes an dem menschlichen Widerfahrniss ausgesagt sei, welche hinausgeht über das, was der göttlichen Natur an sich zukommt? Und hatten nicht auch Lutheraner sich des Ausdruckes bedient, eine Natur theile der anderen (*altera alteri*) ihre Proprietäten mit, und redeten noch davon, dass sowohl der Menschheit als der Gottheit, letzterer in ihrer Weise, etwas communicirt worden sei [159])? Wenn

man aber zur Begründung jenes Mangels an Reciprocität neuerdings darauf hingewiesen hat, dass bei Verbindung zweier Principien in der organischen und in der unorganischen Natur das höhere dem niederen sich mittheile, nicht umgekehrt, so zeigt schon das Beispiel von der Verbindung des Leibes und der Seele, dass gar nicht blos auf Seiten der letzteren, sondern auf beiden Seiten eine reale Communication der Proprietäten Statt findet[160]). Ueberall kann man dergleichen Analogien nicht irgendwie als Beweise verwerthen, da die Frage, ob *infinitum finiti* und *proprietatum finiti capax* sei, eine eigenartige ist, und die Verbindung göttlicher und menschlicher Natur zu Einer Person, wie wir dies schon früher bemerkten, entsprechende Analogien nicht hat.

Wie stehen wir nun zu dem Satze der Concordienformel, dass der göttlichen Natur durch die Menschwerdung an Wesen und Eigenschaften nichts ab- oder zugegangen sei? Es kann uns nicht in den Sinn kommen, ihn zu läugnen, denn das Wesen Gottes als absolutes ist allerdings weder einer Steigerung noch einer Abminderung fähig, aber ebenso wenig dürfen wir auf unsern oben gefundenen Satz verzichten, dass eine wirkliche Participation des Logos an menschlichen Proprietäten zu behaupten sei. Beachten wir zunächst dies, dass das Bekenntniss von der Natur des Logos redet, nicht von seiner Person, und dass es von ersterer heisst, sie sei durch die Menschwerdung in oder für sich (*in se vel per se)*

weder gemindert noch gemehret. Wir werden da nicht in den Fall kommen, jenes *per se*, wie wunderlicher Weise neuerdings geschehen, dahin zu deuten, dass die Concordienformel eine Entäusserung der göttlichen Natur auch insofern nicht wolle, als dieselbe möchte als Selbstbethätigung vorgestellt werden[161]). Denn dies hiesse nicht blos gegen die Gesetze der historischen, sondern auch gegen jene der grammatischen Interpretation sündigen. Wohl aber werden wir uns dessen erinnern, dass Mitverfasser der Concordienformel, wie Chemnitz, unterscheiden zwischen der Person des Logos und dessen göttlicher Natur, und von der ersteren sagen, dass ihr durch die Menschwerdung allerdings etwas zugegangen sei, nämlich *hominem accessisse Deo*, wogegen von der Natur vestgehalten wird, dass sie mit der Menschwerdung in ihrem Wesen nichts weder verloren noch gewonnen habe[162]). Und auch hinsichtlich der letzteren will beachtet sein, dass ein Zugang oder eine Veränderung ihr abgesprochen wird, soweit sie in ihrem Ansichsein (*in se et per se*) in Betracht kommt, soweit es sich um ihre essentielle Vollkommenheit oder Absolutheit handelt, also nicht schlechthin und nicht in jedem Sinne. *Divinitas*, sagt Chemnitz, *in sua natura non habet digitum*, *quem mittat in aures, non habet manum, qua apprehendat et contingat, non habet flatum*, *non vocem corporalem*, *sed utitur ad hoc assumta carne; vicissim vero corporalis ille contactus*, *flatus et vox participant virtutem Divinitatis, ut possint*

sanare, vivificare, hoc enim humanae carnis contactus per se non habet[163]). Also auch von der Natur des Logos liesse sich in gewissem Sinne sagen, es sei ihr etwas zugegangen in der Menschwerdung, dies nämlich, dass sie mittelst menschlich-leiblicher Organe, welche sie als ihr persönlich zu eigen gehörige vorher nicht hatte, Wirkungen göttlicher Kraft äusserte. Ja insofern die Erlösungskräftigkeit gewisser Wirkungen der göttlichen Natur davon wesentlich bedingt ist, dass sie durch die menschliche Natur als des Logos eigene vollbracht werden, wird es nicht zuviel behauptet sein, wenn man sagt, es sei der göttlichen Natur durch die Menschwerdung dies zugegangen, dass sie jene Wirkungen vollbringen konnte, wie sie es vorher und ohne dieselbe nicht konnte. Oder aber, nach einer andern Seite, wenn es sich so verhält, wie Chemnitz nach dem Vorgange von Irenaeus sagt, dass der Logos geruht habe während des Leidens und Sterbens Christi, das heisst, nicht gethan, was er hätte thun können, die Unbilden von seiner menschlichen Natur abwehren — „ein bewundernswürdiger Gehorsam des ruhenden Sohnes Gottes, da die göttliche Natur ihre Macht nicht brauchte, sondern dem Zorne des Vaters gegen die Sünde des Menschengeschlechtes wich“[164]) — dürfen wir dann nicht auch dies hinzufügen, es sei der göttlichen Natur des Sohnes vermöge solchen Gehorsams gegenüber dem zürnenden Vater, als welcher ihr an sich nicht eignet, und vermöge solcher Zurückhal-

tung ihrer Macht, die von ihr lediglich für eine bestimmte Zeit, die des Leidens und Sterbens Christi, ausgesagt wird, etwas abgegangen, im Vergleiche nämlich zu der Zeit vor der Menschwerdung und nach der Erlösung? Freilich nicht an und für sich (*in se et per se*), aber wohl abgesehen von diesem Ansich, in ihrem heilsökonomischen Leben, in welches sie freiwillig eingetreten.

Die Dinge liegen mithin auch in diesem Betracht gar nicht so einfach, wie diejenigen meinen, welche in guter oder in schlimmer Absicht auf die von dem Bekenntniss allerdings ausgesprochene Immutabilität der göttlichen Natur recurriren, um jedwede Gegenseitigkeit der Idiomencommunication in Bezug auf die Naturen abzuschneiden. Aber wir müssen, um der Intention des Bekenntnisses gerecht zu werden und die Tragweite seiner Aeusserung zu bemessen, die Fragestellung selbst einer Berichtigung unterziehen. Wenn zugestanden ist, dass der Sohn Gottes aus Liebe zu dem gefallenen Menschengeschlechte menschliche Natur angenommen und diese seine Natur in freiwilligem Gehorsam gegen den Vater dem Leiden Preis gegeben hat, so passt im Grunde die abstracte Frage gar nicht, ob denn dadurch dem göttlichen Wesen etwas ab- oder zugegangen, sondern was er sich dadurch etwa hätte abgehen lassen, das ist ja eben Erweis seiner göttlichen Liebesherrlichkeit, mithin eher ein Zugang, und was ihm dadurch schiene zugegangen zu sein, indem er die

menschliche Natur nun an sich trug wie vorher nicht, das ist vielmehr, weil Annahme dieser beschränkten leidensfähigen sarkischen Natur, ein Abgang, aber eben damit abermals Manifestation der göttlichen Liebesherrlichkeit, die in sich selbst wandellos bleibt, auch wenn ein Wandel sich kundgiebt in der Form ihrer Bethätigung. Sagt man auch, Gott sei etwas zugegangen, wenn er, um sich in seiner Liebe zu verherrlichen, eine Welt, Wesen anderer Art, schafft, so dass nun etwas da ist, was vor dem Acte der Schöpfung nicht da war? Oder sagt man, dem Wesen Gottes sei dadurch etwas abgegangen, dass er kraft seiner freien Liebe, sich selbst verherrlichend in seiner selbst Beschränkung, freie Wesen schuf, die ihre Freiheit nur üben können, indem Gott seine absolute Macht soweit zurückzieht, als der Gebrauch jener Freiheit fordert? Oder endlich, um das Analogon menschlicher Liebe herbeizuziehen, sagt man, es gehe dem etwas von seinem Wesen ab oder zu, der in Liebe und Selbstverläugnung sich herablässt zu dem beschränkten Bewusstsein etwa eines Kindes, so dass er sich selbst vergessend und entäussernd mit seinem Bewusstsein eingegangen ist in diese Schranken, sie als die seinen mitempfindet, die Mängel und Leiden solchen Bewusstseins mitfühlt als die eignen? In allen diesen Fällen ist es gar nicht an dem, dass der in hingebender Liebe sich selbst bestimmenden Natur „in und für sich“ etwas abgehe dadurch, dass sie sich in Schranken begiebt, welche ihr an sich

nicht zukommen, oder dass ihr „in und für sich“ etwas zugehe durch Appropriation von Erfahrungen oder Thätigkeiten, denen sie an sich überhoben ist. Mit Einem Worte: die Intention des Bekenntnisses bei Abweisung jeder Veränderung in der göttlichen Natur, welche in einem Ab- oder Zugang an ihrem Wesen oder ihren Eigenschaften bestünde, wendet sich gegen eine solche Degradation des Göttlichen, womit die Fährte des Arianismus betreten würde[165]); sie richtet sich aber nicht und kann sich nicht richten wider eine in sich selbst bedingender Liebe vollzogene Herabsenkung, Selbstbeschränkung, Selbstentäusserung der göttlichen Natur, mit welcher dieselbe, real participirend an den menschlichen Thätigkeiten und Widerfahrnissen, eben ihr vollgöttliches, in der Herrlichkeit unendlicher Liebe wandellos bestehendes Wesen, ohne allen Abgang oder Zugang in und für sich, bethätigt und bezeugt.

Wir stellen gar nicht in Abrede, dass der Unterschied, wie wir ihn hier formulirt haben, den Verfassern der Confession nicht ins Bewusstsein getreten ist, obwohl sie, wie das *in se* und *per se* beweist, den Wechsel in der Erscheinungsform der göttlichen Natur zu unterscheiden wussten von einer Veränderung derselben in ihrem Ansichsein. Aber es wäre ein überaus bedenklicher Grundsatz, und hiesse die Möglichkeit jedweder gesunden Fortentwickelung des Dogma von vornherein abschneiden, wollten wir in der Bestimmung der Bekenntnisssubstanz deren Schran-

ken nicht nach der factischen Intention des Bekenntnisses, sondern nach der jeweiligen Grenze des kirchlichen oder theologischen Bewusstseins bemessen. Das Eine deckt sich keineswegs überall mit dem Andren. Möglich, dass, wenn in jener Zeit irgendwie die schriftgemässe Lehre vom Chiliasmus vorgetragen worden wäre, das kirchliche Bewusstsein, präoccupirt durch die häretischen Gegensätze, das Verdammungsurtheil des 17. Artikels der Augustana auch darauf erstreckt hätte: aber die factische Intention des Bekenntnisses ist nicht wider sie gerichtet, und die Kirche kann daher getrost der theologisch-exegetischen Forschung darüber Raum geben. Nicht minder ist es möglich, dass das damalige Bewusstsein, in der Besorgniss vor arianischen Irrungen und vermöge der Starrheit seines Begriffes von der Unveränderlichkeit Gottes, auch gegen eine Auffassung der Selbstbeschränkung Gottes, welche mit seiner absoluten Selbstgleichheit nicht streitet, ablehnend sich verhalten hätte: aber daraus folgt nur, dass man dies Bewusstsein um die Tragweite einer dogmatischen Antithese nicht mit jener selbst, dass man die Schranke dieses Bewusstseins um eine dogmatische Aussage nicht mit dem Thatbestande der letzteren, wie er historisch bedingt ist, zu verwechseln habe. Das ist die historische Auslegung des Bekenntnisses, welche eben damit, dass sie nach geschichtlichem Massstabe die Grenzen der confessionellen Bestimmungen fixirt, davor bewahrt bleibt, relativ gemeinte Aussagen zu

verabsolutiren, und so an ihrem Theile beides die Continuität der kirchlichen Entwickelung schützt wie andrerseits die Wirklichkeit solcher Fortentwickelung ermöglicht.

Es ist selbstverständlich, dass wir hiermit noch kein Urtheil darüber abgegeben haben, ob und inwieweit jene Theorien, welche neuerdings über die Veränderlichkeit Gottes kraft seiner freien Willens- und Liebesthat in noch keineswegs übereinstimmender Weise vorgetragen worden sind, sich innerhalb der von dem Bekenntniss factisch offen gelassenen Schranken bewegen oder aber theilweis gegen dieselben verstossen. Sind wir doch auch auf die Frage selbst gar nicht gekommen blos im Interesse der Lehre von der Erniedrigung, sondern von dem viel allgemeineren Gesichtspuncte aus, welches die Tragweite des confessionellen Satzes sei, dass der göttlichen Natur durch die Menschwerdung an ihrem Wesen und ihren Eigenschaften in und für sich nichts zu- oder abgegangen sein könne. Und unsre Absicht war nicht zunächst diese, positive Bestimmungen über die Selbstbeschränkung des Logos in der Menschwerdung aufzustellen, sondern dem gutmeinenden oder übelmeinenden Missverständniss zu wehren, als ziehe das Bekenntniss da Schranken, wo es doch vielmehr zu neuen Lehrbildungen Raum lässt, vorausgesetzt, dass diese den factischen Wahrheitserwerb der Kirche in sich aufnehmen und organisch aus demselben hervorwachsen. Es mag hier wiederholt

werden, was wir schon oben bemerken mussten, dass die Frage nach der Selbstbeschränkung des absoluten persönlichen Gottes, die Frage nach der Möglichkeit seines Eintrittes in die Schranken der Endlichkeit, die Frage, inwiefern das *infinitum capax* sei *finiti*, ganz abgesehen noch von der Christologie ihre Bedeutung hat, und dass sie diese Bedeutung nicht zufällig und willkürlich, sondern durch geschichtliche Vorgänge gewonnen hat, welche die kirchliche Theologie zwingen, diese Frage in anderem als nur negativem Sinne zu beantworten. Der wohlbegründete Realismus der Schriftauslegung, wie er sich neuerdings in der Theologie Bahn gebrochen hat, kommt von einer andern Seite her zu demselben Ziele und lehrt eben dies als exegetisch geboten erkennen, was dort als historisch-dogmatische Anforderung vorliegt. Nur auf das Eine wollen wir hierbei im Vorübergehen noch hindeuten, dass, wenn einmal die Möglichkeit einer Selbstbeschränkung Gottes zugestanden wird, das Mass derselben, wie es in der Menschwerdung des Logos zu denken, gar nicht apriorisch bestimmt werden, sondern lediglich aus der Thatsache derselben, aus der historischen Erscheinung des Gottmenschen, aus dem evangelischen Lebensbilde Christi entnommen werden darf. Denn wer dürfte sich erkühnen, der göttlichen Herablassung und Selbstentäusserung nach eignen Gedanken Ziel und Mass zu setzen, da ja die Tiefe und Grösse derselben nicht die Schwäche, sondern die Stärke der Liebe ist? Und wer dürfte in

der Selbstbethätigung solcher Liebe eine arianische Entleerung des göttlichen Wesens finden, da ja gerade die äusserste Selbstbeschränkung der Liebe zugleich die äusserste und vollste Documentirung der Wesensherrlichkeit des Gottes sein wird, dessen Wesen die Liebe ist?

Indem wir also jenen Satz der Concordienformel von der Immutabilität der göttlichen Natur auf seinen der historischen Sachlage entsprechenden Sinn zurückführen, lösen wir die Schwierigkeit, welche sich uns aus dem Verhältniss dieses Satzes zu der oben gezeigten Theilnahme auch der göttlichen Natur an den Widerfahrnissen der menschlichen und zu der aus der hypostatischen Union abfolgenden Gegenseitigkeit der *communicatio idiomatum* im andern Falle ergäbe. Wir gewinnen auf diesem Wege Beides, sowohl den Zusammenklang der früheren Antithesen des Bekenntnisses gegen den Ausschluss der göttlichen Natur von dem Leiden der menschlichen mit der richtigen Behauptung, dass der göttlichen Natur an und für sich selbst nichts zu- oder abgehen könne, als auch die vollkommen ausreichende Deckung gegen die Angriffe, welche von der Einseitigkeit der Idiomenmittheilung aus die reale *communicatio idiomatum* schlechthin treffen mussten. Wir sind nicht minder auch hierdurch der bedenklichen Annahme überhoben, dass die Concordienformel sich gegen jene Aeusserungen Luthers erkläre, worin er es als die Ehre unsers Gottes bezeichnet, dass er sich so tief

herablässt ins Fleisch, dass er sich seiner göttlichen Herrlichkeit, seiner Gottheit geäussert und natürlicher Mensch geworden ist, oder gegen jene, wo er ausdrücklich sagt, die göttliche Natur gebe der menschlichen ihre Eigenschaften und hinwiederum auch die Menschheit der göttlichen Natur[166]), oder gegen die von Brenz, wo er bemerkt, man könne allerdings von einer Erniedrigung der Gottheit reden, darin dass sie die menschliche Natur der Aufnahme in die Einheit der Person gewürdigt habe[167]). Ohne hierbei länger zu verweilen, da ja die Intention des Bekenntnisses gar nicht nach dieser Seite hin gerichtet ist, wenden wir uns nun sofort jenem anderen Puncte zu, dessen Ausführung den noch übrigen Abschnitt des Artikels, abgesehen von der zuletzt folgenden Negativa, in Anspruch nimmt[168]), wovon das erste Stück die Ablehnung der gegnerischen Meinung ist, dass der menschlichen Natur Christi in der persönlichen Vereinigung zwar allerdings hohe und herrliche, aber nichts destoweniger nur geschöpfliche und endliche Gaben verliehen worden seien[169]). Wir haben über diese Meinung bereits oben bei Darlegung der reformirt-philippistischen Lehre referirt[170]), und es erübrigt daher an unsrer Stelle nur die Bemerkung, dass der Gegensatz des Bekenntnisses selbstverständlich nicht der Annahme solcher überaus hoher geschöpflicher Gaben, sondern lediglich der Beschränkung auf dieselbe gilt, wornach man keine anderen als eben diese das Niveau des Kreatürlichen

nicht überschreitende Gaben der menschlichen Natur zugetheilt sein liess. Insofern hat mithin jenes Zugeständniss der Reformirten, von welchem die Concordienformel billigend Act nimmt, mit der vorliegenden Frage nach dem Austausch der Idiome, und zwar in unsrem Falle nach dem Empfang göttlicher Idiome von Seiten der menschlichen Natur, überall nichts zu schaffen. Aber damit soll der Wichtigkeit jener von beiden Parteien behaupteten Thatsache in keinem Wege zu nahe getreten werden. Denn sie ist es, in welcher was von der urbildlichen Vollkommenheit des Menschensohnes gesagt zu werden pflegt nicht minder seine Wahrheit, wie andrerseits was von der normalen Entwickelung Jesu, seinem Zunehmen an Weisheit und Gnade, von seiner Vollendung geschrieben steht, hauptsächlich seine Stelle hat. Und nach beiden Seiten finden wir in der gleichzeitigen lutherischen Dogmatik den Empfang dieser Gaben gewürdigt [171]), wenn auch die Bezeichnung derselben als hyperphysischer und somit ihre Entgegensetzung gegen die natürlichen Gaben geeignet ist, das Missverständniss hervorzurufen, als seien es andere als kreatürliche, wesentlich angeeignete, eben die Natur des Menschen zu ihrer höchsten Vollkommenheit erhebende.

Wenn nun aber die Widersacher um deswillen getadelt werden, dass sie nach ihren Gedanken oder aus ihren eignen Beweisungen abmessen und ausrechnen wollen, was die menschliche Natur in Christo

ohne derselben Abtilgung fähig oder nicht fähig könne oder solle sein, und darnach die Mittheilung wesentlich göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur bestreiten, so konnte der Weg, auf welchem die Confession das *genus auchematicum* begründete, nicht wohl dieser sein, wie er allerdings theilweise von den theologischen Vorkämpfern eingeschlagen worden war, dass man aus dem Begriff der persönlichen Einheit, oder gar aus dem philosophischen Satze, *finitum capax infiniti*, die Mittheilung göttlicher Idiome an die Menschheit Christi folgerte. Sondern es sollte dies *genus* lediglich, wie es auch allein dem Bekenntniss ziemte, auf die Schrift gestellt und mithin wie überhaupt, so insonderheit hinsichtlich der Ubiquität, auf welche letztlich das dogmatische Interesse hinzielt, die Grenze der Schriftaussagen eingehalten werden[172]. Wir erkennen in dieser Beschränkung auf diejenigen Puncte, „wovon wir in der Schrift in diesem Falle klare, gewisse Zeugnisse haben", den Einfluss der Lehrweise von Chemnitz, der so wenig geneigt war, die Nothwendigkeit der Idiomenmittheilung an die Menschheit Christi irgendwie zu construiren, dass er z. B. hinsichtlich der *praesentia Christi etiam secundam humanam naturam* geradezu erklärt, wenn hierüber kein ausdrückliches Wort oder keine specielle Verheissung in der Schrift sich fände, oder wenn die Schrift lehrte, Christus sei nur nach seiner göttlichen Natur der Kirche auf dieser Erde gegenwärtig, so würde er nach seiner Ein-

falt weder den Muth noch den Willen haben, aus blosen Schlussfolgerungen über die Prärogativen der hypostatischen Union irgend etwas Anderes zu entnehmen oder entnehmen zu lassen. *Intra metas divinae patefactionis in verbo nobis traditae simpliciter, religiose ac sollicite se continere*, das dünkte ihn auch hier das Sicherste[173]. Es ist für das Verständniss des Masses, in welchem die Concordienformel auf die Bestimmung der Antheilnahme Seitens der menschlichen Natur an den Proprietäten der göttlichen eingeht, und für die Beurtheilung der mannigfachen dogmatischen Schwierigkeiten, welche dabei ungelöst bleiben, von wesentlichem Belang, diesen principiellen Gesichtspunct des Bekenntnisses im Gedächtniss zu behalten.

Es ist nämlich die unmittelbare Folge dieses Gesichtspunctes, dass die Frage nach der Mittheilung göttlicher Idiome an die menschliche Natur nicht allgemein gestellt, auch nicht allgemein in Bezug auf die göttlichen Idiome schlechthin beantwortet wird, sondern zunächst zum Beweise, es handle sich gar nicht blos um erschaffene endliche Gaben, eine Anzahl göttlicher, unendlicher Eigenschaften genannt werden, welche nach der Aussage der Schrift dem Menschen Jesus gegeben oder mitgetheilt seien[174], und dann später ebenfalls nur *in concreto* einzelne unter den Idiomen zur Erwähnung kommen, von denen man insonderheit aus der Schrift sich vergewissert hatte, dass sie der Menschheit Jesu beigelegt

werden müssten[175]). Indem man so verfuhr und in solcher Weise das unmittelbare Interesse des Glaubens walten liess, welchem selbstverständlich nur daran liegt, den Menschen Jesus in den Stücken mit göttlicher Majestät ausgestattet zu wissen, mit denen er seine heilsmittlerische Wirksamkeit nach der Schrift äussert, seine Weltwirksamkeit Behufs der Beschaffung und Hinausführung des Erlösungswerkes, hatte man keinen Anlass, auf die von den Gegnern energisch betonte Frage einzugehen, ob denn nicht, insofern das göttliche Wesen ein einfaches und mithin eine Trennung der Eigenschaften von einander und von diesem Wesen unstatthaft sei, mit der Communication einiger und einzelner jener Idiome nothwendig auch die Communication aller ohne Unterschied behauptet werden müsse. Es war dies eine Argumentation jener vergleichbar, welche die Einseitigkeit der Idiomenmittheilung zu ihrem Ausgang nahm. Gleichwie man dort folgerte, die reale *communicatio idiomatum* könne nicht die nothwendige Consequenz der *unio hypostatica* sein, wenn sie doch einmal nicht vollständig nach beiden Naturen sich vollziehen lasse, so schloss man hier, es könne auch diese einseitige Mittheilung der Eigenschaften nicht Statt haben, wenn nicht nach allen Seiten hin, bezüglich aller göttlichen Idiome, eine Participation der Menschheit an denselben möglich sei[176]). Die Verlegenheit, in welche die lutherische Theologie durch diese Einwürfe gesetzt wurde,

musste um so grösser sein, je mehr der Vordersatz, worauf sie sich stützten, die Einfachheit und Untheilbarkeit des göttlichen Wesens, ausser aller Controverse stand. Daher denn nicht sofort die Vertheidigung den gleichen Weg einschlug und erst allmählich eine Tradition des apologetischen Verfahrens sich bildete. Gleichwie Chemnitz schon vor Abfassung der Concordienformel als erste Instanz gegen jene Einwendung die *piscatoria simplicitas* angeführt hatte, vermöge deren er sich an dasjenige halte, was ausdrücklich über das Geheimniss der Incarnation in der Schrift geoffenbart sei, die übrigen Fragen aber, welche die Schrift unbeantwortet lasse, für die himmlische Schule sich aufspare [177]), so erklärten auch die Apologeten der Concordienformel, auf den Standpunct mehr des Bekenntnisses als der Dogmatik sich stellend, es gebühre uns nicht über die Mittheilung derjenigen Eigenschaften etwas zu asseveriren, davon Gottes Wort nichts sage, und bezeichneten die Frage als ein Geheimniss, worin nicht mit unsrer Vernunft zu grübeln sei [178]). Gleichwohl aber trugen sie kein Bedenken, zu lehren, dass nicht alle, sondern nur etliche Eigenschaften der angenommenen menschlichen Natur mitgetheilt worden seien: die allmächtige Gewalt, die Kraft lebendig zu machen „und dergleichen" sind mitgetheilt, andere aber wie die Ewigkeit, die Geistigkeit, die Unendlichkeit Gottes sind nicht mitgetheilt [179]). In ähnlicher Weise wies Andreä den Einwurf des Jesuiten Gregor von Va-

lentia, Christus müsse, wenn wirklich Communication der Idiome Statt finde, auch seiner Menschheit nach ewig, das heisst, von Ewigkeit her sein, mit der Bemerkung zurück, so wie die Einigung nicht von Ewigkeit her, sondern in der Zeit geschehen sei, so sei auch die Menschheit Christi nicht von Ewigkeit, wohl aber sei sie mit dem Worte geeinigt, welches von Ewigkeit ist, und wisse daher, was von Ewigkeit gewesen und was in Ewigkeit sein wird[180]) — eine Antwort, welche die Schwierigkeit der Sache nicht würdigt. Es war begreiflich, dass Angesichts solcher Zertheilung des göttlichen Wesens, solcher Verläugnung des Axioms von der göttlichen Einfachheit, die Gegner meinten, die Lutheraner wüssten nichts einigermassen Triftiges jener schlagenden Beweisführung entgegenzuhalten, und die Vertheidiger der *communicatio idiomatum*, die Nothwendigkeit fühlend, die Mittheilung aller Idiome, weil einiger, zu behaupten, Mühe hatten, die Aussagen der Apologie und Andreäs gegen die Angriffe zu decken und dieser anderen Vertheidigungsweise anzupassen [181]). Schon Chemnitz nämlich hatte, nachdem er der *piscatoria simplicitas* die erste Stelle in dem Gegenbeweis gegeben, einen weiteren Versuch gemacht, die Möglichkeit einer Gesammtmittheilung auf wissenschaftlichem Wege aufzuzeigen, indem er zwischen Gottes Wesen an sich und in seiner Beziehung auf die Welt unterschied, und wir sehen dem entsprechend die lutherische Theologie sich alsbald in dem

Satze einigen, es seien allerdings sämmtliche Idiome der Gottheit der menschlichen Natur Christi communicirt, so zwar, dass dies bei den einen, den transeunten, unmittelbar, bei den anderen, den immanenten, mittelbar, nämlich durch jener Vermittelung geschehen sei [182]). Wie denn auch neuerdings das nämliche Verfahren lutherischerseits beibehalten worden ist [183]).

Die Concordienformel lässt sich, wie schon bemerkt, auf diese theologische Controverse nicht ein, und höchstens die eine Aussage, dass nach der Schrift die ganze Fülle der Gottheit in Christo wohnet, nicht wie in andern heiligen Menschen oder Engeln, sondern leibhaftig, als in ihrem eigenen Leibe [184]), sowie die andere, dass nach Luther zwar die Menschheit Christi nicht von Ewigkeit gewesen, aber von dem Augenblicke an, da Gottheit und Menschheit vereinigt ist in Eine Person, der Mensch, Mariä Sohn, ist und heisset allmächtiger, ewiger Gott, der ewige Gewalt hat, und Alles geschaffen hat und erhält [185]), könnte dazu verwendet werden, die Stellung des Bekenntnisses zu jener Frage zu zeichnen. Wir müssen uns dieser Beschränkung der Concordienformel auf das ihr zuständige Bekenntnissgebiet um so mehr freuen, als wir jene Vertheidigungsweise der lutherischen Theologie nicht für ausreichend halten können. Denn mag es immerhin sein, dass in der angegebenen Art, oder in ähnlicher, zwischen den Eigenschaften Gottes geschieden werden muss, mag es

auch sein, dass der starre Begriff der Einfachheit des göttlichen Wesens der Correction bedarf, damit die Fülle der Gottheit darin Raum habe, in keinem Falle kann man daraus, dass in dem Verhältniss Gottes zur Welt nicht alle göttlichen Eigenschaften gleichmässig hervortreten, sondern einzelne als ruhende andere als wirksame erscheinen [186]), folgern, dass auch bei der hypostatischen Einigung der Menschheit Jesu nur diejenigen Eigenschaften Gottes mitgetheilt seien, mittelst deren seine Weltwirksamkeit sich vollzieht. Die Frage, ob die menschliche Natur als zeitlich gewordene die Ewigkeit Gottes überkommen könne, ohne in ihrem Wesen vernichtet zu werden, ist nur eine andere Wendung für jene, ob sie als endliche des Unendlichen theilhaft zu werden vermöge, es ist die alte Frage, ob *finitum capax* sei *infiniti.* Und so wenig die christliche Theologie von einem Logos weiss oder wissen soll, dessen Existenz aufginge in dem Sein für die Welt, dem Offenbarungssein, so wenig kann die persönliche Einigung der menschlichen Natur mit diesem Logos, wenn sie überall *communicatio idiomatum* zur Folge hat, eine solche zur Folge haben, in welcher blos die in Relation zur Welt stehenden göttlichen Eigenschaften, nicht aber auch ebenso die abgesehen von dieser Relation dem Logos zukommenden mitgetheilt würden. So dass mithin die ohnedies als Nothbehelf sich charakterisirende Annahme einer Vermittelung des Empfanges der einen Idiome durch die anderen nach allen Seiten

als hinfällig erscheint. Sehe ich recht, so wird die Theologie, indem sie die Personeinheit der zwei Naturen mehr, als dies namentlich in alter Zeit geschehen, zu erforschen und zu verstehen sucht, ebendamit auch der Lösung des hier vorliegenden Problems näher kommen. Denn die Möglichkeit der Menschwerdung gerade des Sohnes beruht auf dessen durchgängiger Bedingtheit von dem Vater, kraft deren er, ohne sein Wesen aufzuheben, in der Selbstentäusserung der Liebe eintreten kann in die Bedingtheit des nach seinem Bilde geschaffenen Menschen, wie andrerseits diese Gleiche die Entschränkung des Menschenbewusstseins in seiner Verbindung mit dem Sohnesbewusstsein zur Weite des letzteren ermöglicht. In demselben Masse als dies Zusammengehen des Bewusstseins Statt findet, als der Logos seiner in Form menschlichen Bewusstseins, und der Mensch seiner in Form des Sohnesbewusstseins sich bewusst ist — wie dies denn freilich nicht ohne Hinzunahme des Ständeunterschiedes zur Klarheit gebracht werden kann — in demselben Masse wird auch einmal die Appropriation der kreatürlich-menschlichen Proprietäten von Seiten des Logos und dann die Participation an den göttlichen Attributen, nämlich allen denen, deren der Logos sich bewusst ist, von Seiten der menschlichen Natur eintreten. In der Möglichkeit jener Entschränkung des menschlichen Bewusstseins ist die Möglichkeit der Participation schon enthalten. Denn der Logos ist sich ja aller seiner Attribute, auch der Ewigkeit, in

derselben Form der Bedingtheit bewusst, in welcher er seine Person von dem zeugenden Vater bedingt weiss, und ist die menschliche Natur der Erhebung in das letztere Bewusstsein fähig, so muss sie auch fähig sein der Erhebung in dasjenige, was dies Bewusstsein umschliesst, die Attribute des Sohnes in der Form, in welcher der Sohn sie besitzt und ihrer sich bewusst ist. Das zeitliche Gewordensein der menschlichen Natur, welches ihr natürlich als essentielle Eigenschaft verbleibt, schliesst alsdann nicht aus die Uebertragung selbst des Ewigkeitsbewusstseins auf diese Natur, insofern sie auch sich selbst erkennt in dem Bewusstsein des Logos als dessen ewige Bestimmtheit, welche mit ihrem zeitlichen Werden nicht im Widerspruche steht, und wiederum diese Ewigkeit nicht als völlig unbedingte die Bedingtheit des menschlichen Wesens vernichtet.

Doch wir verzichten auf die weitere Ausführung der hier berührten Puncte, da ja eine solche überdies ohne Herbeiziehung einer Reihe von theologischen und anthropologischen Voraussetzungen nicht möglich wäre. Genug, wenn einerseits die Lücke, welche das Bekenntniss, und zwar mit vollem Rechte, offengelassen hat, deutlich erkennbar, und andererseits die Nothwendigkeit für die Theologie klar geworden ist, statt bei den Versuchen der älteren Dogmatik stehen zu bleiben, durch erneuerte Durcharbeitung des hier sich aufdrängenden Problems dasselbe seiner Lösung näher zu führen. Treten wir auf

das practische Gebiet des Bekenntnisses zurück, so ist es hier, wo wir noch nicht auf die einzelnen Attribute der Gottheit, welche als der menschlichen Natur mitgetheilte genannt werden, eingegangen sind, am Orte, des sonderlichen practischen Interesses zu gedenken, welches der Glaube gerade in seiner evangelisch-christlichen Gestalt an der Thatsache hat, dass jedwedes Handeln des Gottessohnes mit uns ein zugleich menschlich vermitteltes, auf allen Puncten gottmenschliches in vollem Sinne des Wortes sei. Gleichwie wir bei dem *genus apotelesmaticum* in seiner Verbindung mit dem *genus idiomaticum* darauf Gewicht legen mussten, dass um der Realität der Erlösung willen jedwedes hierauf bezügliche Thun Christi nicht ohne Antheilnahme der göttlichen Natur sich vollzogen habe, so ist es nicht minder für den Glauben von Bedeutung, dass, wo es sich um die Machtübung des Erlösers nach Vollendung des Erlösungswerkes zur Realisation der Ziele desselben handelt, jedwedes darauf gerichtete Thun Christi nicht ohne Antheilnahme der menschlichen Natur sich vollziehe. Denn es würde, sagt unser Artikel an einer späteren Stelle, da Christo nach seiner Menschheit solche Majestät entzogen, dadurch den Christen ihr höchster Trost genommen werden, der Trost, dass ihr Haupt, König und Hoherpriester nicht blos nach seiner Gottheit bei ihnen sei, welche gegen uns arme Sünder wie ein verzehrendes Feuer gegen dürre Stoppeln ist, sondern Er, Er, der Mensch, der mit ihnen geredet

hat, der alle Trübsal in seiner angenommenen menschlichen Natur versuchet hat, der darum auch mit uns, als mit Menschen und seinen Brüdern, ein Mitleiden haben kann, dass dieser bei uns sein wolle in allen unsern Nöthen, auch nach der Natur, nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch sind von seinem Fleische[187]). Es ist sonach die Participation der menschlichen Natur an den Acten der Majestät Christi nur die Kehrseite zur Antheilnahme der göttlichen an den Widerfahrnissen und Leistungen seines Gehorsams bis zum Tode, und ist das Interesse des Glaubens an jenem ersteren Satze ein unmittelbares, so nicht minder an dem zweiten, das Interesse des evangelischen Glaubens, welcher mit Luther spricht: ich habe keinen Gott, weder im Himmel noch auf Erden, ich weiss auch sonst von keinem, ausser dem Fleische, welches in dem Schoosse der Jungfrau Maria liegt, Gott ohne Fleisch ist nichts nütze[188]). Dieser evangelische Gesichtspunct war den Verfassern der Concordienformel so wenig abhanden gekommen, dass Chemnitz ein besonderes Kapitel seines Werkes *de duabus naturis in Christo* den *dulces consolationes* widmet, welche nach dem Zeugnisse der Alten darin beruhen, *quod vivificatio et instauratio humanae naturae in nobis ex carne et per carnem Christi, quae nobis cognata est, nobis communicetur et immittatur*, *quodque Christus non tantum spiritu verum etiam corpore suo se nobis coniungat et uniat*[189]).

Von hier aus vermögen wir auch allein den Nachdruck zu würdigen, welchen die Concordienformel, nicht blos hinsichtlich des zweiten, wie die Gegner, sondern auch für dies dritte *genus idiomatum* darauf legt, dass, weil die ganze Fülle der Gottheit in Christo wohnt leibhaftig als in ihrem eignen Leibe, diese mit all ihrer Majestät, Kraft, Herrlichkeit und Wirkung **in** der angenommenen menschlichen Natur freiwillig, wann und wie er will, leuchtet, in, mit und durch dieselbe seine göttliche Kraft, Herrlichkeit und Wirkung beweiset, erzeiget und verrichtet[190]), wie denn die Epitome eine besondere Antithese dagegen setzt, dass der Sohn Gottes, so die menschliche Natur angenommen, nachdem er Knechtsgestalt abgelegt, nicht alle Werke seiner Allmächtigkeit in, durch und mit seiner menschlichen Natur verrichte, sondern nur etliche und allein an dem Ort, da die menschliche Natur räumlich sei[191]). Das Glaubensinteresse nämlich, welches in dieser dogmatischen Formel sich ausspricht, ist genau dasselbe, wie es oben in andrer Form sich geltend machte, dass jedwedes Thun Christi, insonderheit auch des erhöheten, nur dann ein heilsames für uns sein könne, wenn es nicht als lediglich göttliches, sondern zugleich als menschliches, also menschlich vermitteltes, an uns komme. Denn der unmittelbare Contact Gottes mit dem sündigen Menschen kann für diesen kein heilbringender, sondern nur ein richtender, verderblicher sein. Dies, sage ich, ist hierbei das Interesse des

Glaubens, wogegen es confessionell unbestimmt und der theologischen Erörterung vorbehalten bleibt, wie man sich diese Vermittelung zu denken habe, und in keinem Falle daraus gefolgert sein will, dass etwa an all den Orten, wo eine heilskräftige Wirkung des erhöheten Christus Statt findet, zugleich sein Leib, wenn auch unräumlicher Weise, gegenwärtig sei. Die Frage nach der Ubiquität des Leibes ist eine andere als die hier in Rede stehende nach der durchgängigen Vollziehung der heilskräftigen oder der Vollendung seines Reiches geltenden Acte des Erhöheten in, mit und durch die menschliche Natur: auf die erstere kommen wir erst nachher bei den einzelnen Stücken der mitgetheilten Majestät zu sprechen. Dass wir aber jenes „freiwillig, wann und wie er will" hier nicht so zu deuten haben, als gäbe es vielleicht auch Acte der bezeichneten Art, bei denen das *in, cum et per* ausgeschlossen bliebe, würde schon aus der entsprechenden Antithese der Epitome, in welcher der Zusatz *liberrime*, *quando et quomodo Christo visum fuerit* fehlt, geschlossen werden müssen, wenn nicht überdem aus der obigen Darlegung, dass und warum all solche Acte als menschheitlich vermittelte an uns kommen, das Gleiche sich ergäbe. Der Gegensatz zu dem *liberrime* ist das *essentialiter* [192]), und es soll damit die Meinung abgewehrt werden, als komme solch eine über das menschliche Vermögen hinausgehende Wirkung der menschlichen Natur wesentlich und an sich zu, während sie dieselbe doch lediglich

in Folge der gottgewollten Participation an der göttlichen Majestät übt, so dass, wie man aus dem sofort Folgenden ersieht, das „völlige“ Leuchten und sich Erzeigen der göttlichen Allmächtigkeit, Kraft, Majestät und Herrlichkeit in, mit und durch die angenommene menschliche Natur dem, dass dies ein „freiwilliges“ sei, nicht entgegensteht [193]). Daneben aber will mittelst des *quando et quomodo Christo visum fuerit* daran erinnert sein, dass die so beschaffene Wirksamkeit Christi auch hinsichtlich der Zeit und Weise in das Ermessen des Herrn selbst gestellt sei, als der in dieser seiner Wirksamkeit nicht nach dem Belieben der Menschen, sondern gemäss den Normen gefunden sein wolle, die er nach seinem Belieben für das Wie und Wann derselben geordnet hat. Die Concordienformel hat ja, wie wir sahen, von vornherein darauf verzichtet, eine Theorie des *genus auchematicum* aufzustellen, nur so weit will sie in der Bestimmung desselben gehen, als sie das ausdrückliche Wort des Herrn für sich hat: darum lässt sie auch die Frage nach Christi desfallsiger Wirksamkeit, wie sie an sich sein möge, dahingestellt sein und beschränkt sich darauf, dieselbe da zu behaupten, wo er nach seinem Wort „als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester“, also bei seiner Kirche und Behufs der Vollendung seines Reiches jene menschlich vermittelten Acte üben zu wollen verheissen hat [194]).

Haben wir hierin das Bekenntniss recht gedeutet, so wird es nicht schwer fallen, das Missverständniss

zu beseitigen, welches sich an die eben besprochene Stelle zeitig anknüpfte. Man meinte nämlich auf Seiten der Gegner die Confession dahin verstehen zu müssen oder zu können, als habe der Logos erst nach Ablegung der Knechtsgestalt angefangen alle göttlichen Werke durch das Fleisch zu vollziehen, wogegen er sich früher dieser Majestät enthalten, und doch solle andrerseits das *operari in*, *cum et per* nöthig sein um der persönlichen Einheit willen — wie bliebe also diese Einheit im Stande der Erniedrigung gewahrt, oder wenn sie gewahrt bliebe, warum wäre zur Erhaltung der persönlichen Einheit die Annahme des *operari per carnem* für den Stand der Erhöhung nothwendig[195])? Aber wenn es in unsrer Stelle heisst, solches sei zur Zeit der Niedrigung verborgen und hinterhalten worden, aber jetzt und nach abgelegter knechtischer Gestalt geschehe es völlig, gewaltig und öffentlich vor allen Heiligen im Himmel und Erden, so ist es ja ganz unmöglich daraus zu entnehmen, dass das bezeichnete Wirken der göttlichen Natur in, mit und durch die menschliche selbst erst *post depositam servi formam* begonnen habe, sondern was die menschliche Natur *secundum rationem hypostaticae unionis* empfangen, dass die Gottheit Christi mit all ihrer Majestät in der angenommenen menschlichen Natur freiwillig, wann und wie er will, leuchtet, in, mit und durch dieselbe seine göttliche Kraft, Herrlichkeit und Wirkung beweiset, erzeiget und verrichtet, was also der menschlichen Natur

schlechthin zukommt kraft der hypostatischen Einheit, „solches" ist zur Zeit der Erniedrigung verborgen und hinterhalten worden, nicht dass es nicht vorhanden gewesen, sondern so, dass in dem Wie des Vorhandenseins, in der völligen, gewaltigen und öffentlichen Kundgebung, ein Unterschied zwischen den Ständen obwaltete. Es hatten sonach die Apologeten des Bekenntnisses guten Grund, jenen Einwurf mit der Bemerkung zurückzuweisen, diese Majestät ganz und gar nicht haben, das löse das Geheimniss der unzertrennlichen Vereinigung beider Naturen in Christo auf, aber dieselbige Majestät von wegen und nach Art der persönlichen Vereinigung haben und nicht allezeit, als sonderlich zur Zeit der Erniedrigung, nicht gebrauchen, lasse die unzertrennliche Vereinigung beider Naturen in Christo einen Weg als den andern stehen[196]). Hiernach beurtheilt sich zugleich jene oben angeführte Antithese der Epitome, welche sich darauf beschränkt, das *in*, *cum et per* für die Zeit nach Ablegung der Knechtsgestalt vestzustellen, da die Differenz wesentlich der dermaligen Wirksamkeit des Erhöheten galt, und wir erinnern uns ausserdem dessen, was wir früher über die Unbestimmtheit des Bekenntnisses hinsichtlich der Ständeunterschiede zu constatiren Gelegenheit nahmen.

Es beruft sich nun die Concordienformel für die Realität der Idiomencommunication in diesem Stücke auf die Schrift nicht schlechthin, sondern mit Zugrundelegung des altkirchlichen Kanons, dass Chri-

stus, wovon die Schrift zeuge, er habe es in der Zeit empfangen, dasselbige nicht nach der göttlichen Natur, wornach er Alles von Ewigkeit hat, sondern dass er, die Person, *ratione et respectu humanae naturae*, das ist, nach der angenommenen menschlichen Natur dasselbige in der Zeit empfangen habe[197]). Die Richtigkeit dieses Kanons springt sofort in die Augen, wenn wir ihn mit dem früheren antiarianischen vergleichen, dass kraft der Immutabilität Gottes die göttliche Natur durch die Menschwerdung in ihrem Wesen und ihren Eigenschaften, in und für sich, keine Minderung erlitten haben könne. Aber so wie wir dort unterscheiden mussten zwischen demjenigen, worauf factisch die Intention des Bekenntnisses zielt, und demjenigen, was hiervon unberührt bleibt, so werden wir folgerecht auch hier der Tendenz jenes Kanons gerecht werden können, ohne in falscher Weise die Schranke des damaligen dogmatischen Bewusstseins mit der thatsächlichen Schranke der confessionellen Aussage zu verwechseln. Denn so gewiss es ist, dass auf das Wesen und die Eigenschaften des Logos an sich gesehen gar nicht davon die Rede sein kann, dass demselben in der Zeit etwas beigelegt worden wäre, was er nicht von Ewigkeit her und auch im Stande der Erniedrigung ohne Abzug und Minderung besessen hätte, so schliesst doch diese thatsächliche Schranke, womit allerdings jedweder falschen Lehre von der Entäusserung des Logos ein Damm entgegengesetzt wird, gar nicht das

Andere aus, dass auch dem kraft seiner freien Liebe in endliche Form menschlichen Bewusstseins und menschlichen Gehorsams gegen den Vater eingetretenen Logos eine Restitution der aufgegebenen Seinsweise nach seinem eignen Willen durch den Vater zu Theil geworden sei. So gewiss man es als exegetischen Thatbestand bezeichnen darf, dass der Logos, welcher Fleisch ward, als solcher in Identität mit sich blieb, sich eins wusste mit dem Vater und bei ihm war im Himmel — und diese Seite ist es, welche das Bekenntniss im Auge hat — so zweifellos ist die andere exegetische Thatsache, mit welcher das Bekenntniss dem damaligen dogmatischen Bewusstsein gemäss sich nicht auseinandersetzen konnte, dass eben dieser in Identität mit sich gebliebene fleischgewordene Logos den Vater um Wiedergabe seiner vorweltlichen himmlischen Doxa bittet. Aber so wenig wir eine Minderung des göttlichen Wesens in und für sich darin erkennen konnten, dass der Sohn sein an sich gleichbleibendes Wesen darin bethätigt, dass er in selbstentäussernder Liebe sich herabsenkte in die Schranken irdisch-menschlichen Seins, so wenig kann es als eine Mehrung dieses Wesens betrachtet werden, wenn ihn der Vater, in dessen Gehorsam bis zum Tode er sich begeben, aus diesen Schranken heraushebt und ihn wieder einsetzt in die verlassene Doxa. Denn wie jenes, so ist auch dies nur ein Moment innerhalb der Liebesbethätigung des mit sich identisch bleibenden Wesens, zudem ein

ewiges Moment, nämlich begriffen in den vor Grundlegung der Welt, von Ewigkeit her gefassten Rathschluss zur Rettung der gefallenen Menschheit.

Hiernach lässt sich nun allerdings nicht in Abrede stellen, dass jene Regel der unmittelbaren Anwendung aller Schriftaussagen, welche von Mittheilung göttlicher Majestät an die Person Christi handeln, auf seine menschliche Natur, als die allein eines solchen Empfanges fähige, eine wesentliche Modification erleiden muss, und wir nehmen nicht Anstand zu erklären, dass wir, gleichwie in den früheren Artikeln, so auch in diesem die exegetische Begründung überhaupt nicht zur Substanz des Bekenntnisses zu rechnen, sondern nur als theologische Zuthat anzusehen vermögen, welche nach allen Seiten hin der Rectificirung bedürftig ist. Wer möchte gegenwärtig noch jene Schriftaussage, dass Christo die Macht gegeben sei, auch Gericht zu halten, weil es der Menschensohn ist (Joh. 5, 26), unmittelbarer Weise dahin deuten, dass Christo solche Macht übertragen worden, *quatenus carnem et sanguinem habet*[198])? Auch die Epitome zeigt, indem sie von jener exegetischen Beweisführung Umgang nimmt, dass dieselbe nicht ebenso gewerthet sein will, wie die dogmatischen Aussagen des Bekenntnisses selbst. Im Uebrigen waren die Gegner nicht in der Lage, ihrerseits jenen exegetischen Argumenten etwas Stichhaltiges entgegen zu setzen: denn den Grundsatz, Christus habe, was in der Zeit, dies nach der menschlichen

Natur empfangen, wagten sie nicht zu bestreiten und versteckten sich nur, wie gewöhnlich, hinter die *personalis unio*, in welcher, der unverstandenen, alle ungelösten Schwierigkeiten sich aufhäuften [199]; und vollends gegenüber Schriftstellen wie denen, welche von dem lebendigmachenden Fleische, dem sündentilgenden Blute Christi handeln, wussten sie ihre Auffassung trotz aller Windungen und Exceptionen augensichtlich nicht zu behaupten [200]. Ohne uns hiermit des Weiteren zu befassen, und indem wir hinsichtlich der Weise, wie die Idiomencommunication im Anschluss an den Schriftbeweis gegen jedwede „Vermischung, Vergleichung oder Abtilgung der Naturen in Christo“ [201], gegen die „natürliche Ausgiessung“ der göttlichen Eigenschaften in die menschliche Natur [202], gegen die Annahme einer Duplicität oder eine Abschwächung der göttlichen Idiome in Folge ihrer Communication [203] verwahrt und als reale gegenüber der physischen oder essentiellen nicht minder wie gegenüber der blos verbalen bezeichnet [204], endlich schlechthin und allein auf die hypostatische Union gegründet und demgemäss gedacht wird [205], auf unsre obige Ausführung — denn für das theologische Verständniss musste es geeigneter erscheinen, dies Alles an der Spitze der Lehre von der *communicatio idiomatum* zu besprechen, als im Verfolg des dritten *genus* — verweisen, werden wir zunächst die einzelnen Stücke aufzusuchen haben, in denen die Confession eine Mittheilung göttlicher

Eigenschaften an die menschliche Natur Christi lehrt, um auf diesem Wege zu dem letzten Puncte unsers Artikels, der Antheilnahme des Leibes Christi an der göttlichen Omnipräsenz, fortzuschreiten.

Es verhält sich aber mit diesen einzelnen Stücken nicht so, dass dem Bekenntniss daran läge, ein genaues Verzeichniss aller jener göttlichen Attribute aufzustellen, hinsichtlich deren aus der Schrift entnommen werden kann, dass sie der menschlichen Natur Christi mitgetheilt worden seien. Es werden zwar an verschiedenen Orten die Kraft lebendig zu machen[206]), von Sünden zu reinigen[207]), Gericht zu halten[208]), die Allmächtigkeit[209]), Allwissenheit[210]), Allgegenwart[211]), Besitz der ganzen Fülle des Geistes[212]), endlich auch die Fähigkeit mit seinem Leibe da gegenwärtig zu sein, wo er will[213]), von der menschlichen Natur Christi ausgesagt, aber weder in einer solchen Ordnung, dass man daraus auf die Absicht schliessen könnte, einen vollständigen Conspect jener übertragenen Attribute zu geben, noch so, dass nicht statt dessen und in Zusammenfassung jener einzelnen auch im Allgemeinen „göttliche Kraft, Leben, Gewalt, Majestät und Herrlichkeit“[214]), „Allmächtigkeit, Kraft, Majestät und Herrlichkeit“[215]), „Majestät, Kraft, Herrlichkeit und Wirkung“[216]), oder „Majestät und Kraft“[217]), oder schlechthin nur „Majestät“[218]) oder „Herrlichkeit“[219]), endlich „Fülle der Gottheit“[220]) genannt würden. Fragt man nach dem Ring, welcher diese da und dort sich findenden

Stücke des *genus auchematicum* umschliesst, so liegt dieser in dem Glaubensinteresse, „dass Christus auch nach und mit derselbigen seiner angenommenen menschlichen Natur gegenwärtig sein könne und auch sei, wo er will, und sonderlich, dass er bei seiner Kirchen und Gemein auf Erden als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester nicht halb oder die Hälfte allein, sondern die ganze Person Christi, zu welcher gehören beide Naturen, die göttliche und die menschliche, gegenwärtig sei, nicht allein nach seiner Gottheit, sondern auch nach und mit seiner angenommenen menschlichen Natur, nach welcher er unser Bruder ist und wir Fleisch sind von seinem Fleisch und Bein, wie er des zu gewisser Versicherung und Vergewisserung sein heilig Abendmahl eingesetzt hat, dass er auch nach der Natur, nach welcher er Fleisch und Blut hat, bei uns sein, in uns wohnen, wirken und kräftig sein will"[221]). Es ist dasselbe Interesse, in welchem an einem anderen Orte, wie wir vorher sahen, aber mit ähnlichen Worten, des Trostes Erwähnung geschieht, der in solcher Gegenwärtigkeit des Gottmenschen für die Christen gelegen ist, und alle jene Idiome, wie sie das Bekenntniss vorher genannt hat, gehen als der menschlichen Natur mitgetheilte auf Realisirung dessen, woran die Heilszuversicht des Glaubens hängt, dass Christus als „Mittler, Haupt, König und Hoherpriester", sonach in seinem gesammten, nach seiner Erhöhung sich fortsetzenden, heilsmittlerischen Thun, dieses sein Amt auch nach

seiner Menschheit, in, mit und durch dieselbe, bethätige, zu welcher Bethätigung eben die Communication der göttlichen Idiome und zwar dieser Idiome an die Menschheit erforderlich ist. Daraus ergiebt sich denn sofort ein Doppeltes, einmal dieses, dass jene allgemeine Bezeichnung des der Menschheit Christi mitgetheilten Göttlichen als Majestät, Herrlichkeit u. dgl. nicht zunächst irgendwelche ruhende Eigenschaft, sondern die in der Führung seines Reiches sich manifestirende Majestät und Herrlichkeit im Auge hat, wobei jedoch nicht vergessen sein will, dass es die Fülle der Gottheit ist, welche leibhaftig in ihm wohnt; sodann, dass jenes *praesens esse possit et quidem praesens sit*, *ubicunque velit* in der zuletzt angezogenen Stelle nur die allgemeine Voraussetzung bildet zu der Gewissheit der Gegenwart Christi nach menschlicher ebenso wie nach göttlicher Natur da, wo er als Mittler, Haupt, König und Hoherpriester mit seiner Kirche und Gemeine auf Erden handelt. Denn das Glaubensinteresse, von dem aus die Aussage des Bekenntnisses beurtheilt sein will, weiss und bekennt, dass Christus nach seiner Menschheit ohne Zweifel allenthalben gegenwärtig sein könne, wo er will, aber die Wirklichkeit und Gewissheit dieser Gegenwart betont es nur da, wo dieselbe für den Christen allein von practischer Bedeutung ist, da nämlich, wo Christus in seinem heilsmittlerischen Amte wirksam ist. Man sieht, wie dieses *ubicunque velit*, welches wir hier lesen, mit dem

quando et quomodo Christo visum fuerit, wovon wir oben sprachen, sich nahe berührt.

So führt uns denn die Darlegung der Stücke, in welchen die Concordienformel das dritte Genus der Idiomencommunication erkennen heisst, von selbst zurück zu dem Hauptpuncte, von welchem wir als dem nächsten historischen Anlass des christologischen Streites ausgingen, dem Lehrsatze von der Mittheilung der Gegenwärtigkeit Gottes an die Menschheit Christi, und es will wohl beachtet sein, dass die Omnipräsenz der Menschheit, wenn auch ihre letzte Spitze die Mittheilung des Leibes und Blutes Jesu im Abendmahle ist, doch zunächst in viel allgemeinerem Sinne zur Frage steht, insofern sie wegen der nur so heilsmittlerischen Thätigkeit Christi das Fundament bildet für die specielle Thesis von der Präsenz seines Leibes. Es handelt sich demnach vorerst nicht, dass ich so sage, um die abstracte Allgegenwart der Menschheit Christi, um eine solche nämlich, welche als einzelnes Idiom neben andern der menschlichen Natur mitgetheilt worden wäre, sondern es handelt sich um dieselbe als concrete und erfüllte, kraft deren der gegenwärtige Mensch Jesus nach seiner Menschheit präsent ist mit all den Idiomen, deren er zur Führung seines Amtes bedarf, und welche er vermöge seiner Verbindung mit der göttlichen Natur besitzt. Die Gegenwart Christi nach seiner Menschheit, deren die Gläubigen allenthalben da gewiss sind, wo der Gottmensch auf Erden als Mittler, Haupt, König und

Hoherpriester wirksam ist, ist die Gegenwart dessen, der nach seiner Menschheit begabt mit der Fülle der Gottheit, der göttlichen Majestät und Herrlichkeit, diesen seinen Besitz gegenwärtig zur Vollendung seines Reiches verwerthet: gegenwärtig ist er als der Allmächtige, Allwissende, mit der ganzen Fülle des Geistes Ausgestattete, als der Sündentilgende und Lebenschaffende, mit dem Endgericht Betraute.

Nachdem wir aber in solcher Weise die Stellung der genannten Idiome zu einander begriffen und damit erklärt haben, aus welchem Grunde einzelner unter ihnen nur gelegentlich Erwähnung geschieht, dürfen wir die ungelösten Probleme nicht verschweigen, welche sich allerdings in der Darstellung des Bekenntnisses vorfinden und bereits den gleichzeitigen Gegnern hinreichenden Stoff zu Angriffen darboten. Indem nämlich die Confessoren die Thatsache jener Idiomencommunication an die menschliche Natur darlegten, ohne sich in bestimmter Weise auf die Bezeichnung des Unterschiedes einzulassen, der zwischen der Art des Besitzes dieser Idiome im Stande der Erniedrigung und im Stande der Erhöhung obwalte, musste es den Gegnern leicht werden, aus den gegebenen Prämissen, welche alles Gewicht auf den Besitz der Idiome kraft der *unio hypostatica* fallen liessen, jene freilich schon von Brenz und den Seinen ausgesprochenen[222]) anstössigen Folgerungen zu ziehen, dass mithin auch das Kind Jesus, ja selbst der Embryo, nach seiner Menschheit allmächtig, all-

wissend u. s. f. gewesen sei, Folgerungen, welche mit Thatsachen der evangelischen Geschichte, wie dieser, dass das Kind Jesus zugenommen habe an Alter, Weisheit und Gnade bei Gott und den Menschen, im härtesten Widerspruche zu stehen schienen [223]). Finden sich doch auch dieselben dem Anscheine nach sich ausschliessenden Behauptungen bei Chemnitz nebeneinander, einmal, dass Christus nach seiner menschlichen Natur gar nicht erst seit der Erhöhung, in den Besitz der göttlichen Majestät eingetreten sei, und dann, dass hinsichtlich der *finita dona*, welche die menschliche Natur wesentlich überkam, z. B. der Weisheit, ein allmähliches Wachsthum Statt gefunden habe [224]). Und die Vertheidiger der Concordienformel, indem sie genau den Standpunct derselben einhielten, hatten auf den Vorhalt jener scheinbaren Widersprüche nichts Anderes zu erwidern, als dass man dabei als bei der ewigen umwandelbaren Wahrheit verharren müsse, es habe Christus nach seiner angenommenen menschlichen Natur im Mutterleibe und von dem Augenblick seiner Empfängniss an göttliche Majestät wahrhaftig gehabt; er habe aber dieselbe in seiner Erniedrigung, welche alsbald von der Empfängniss angegangen, zumeist geheim gehalten. Die von den Gegnern angezogenen Sprüche von Christi Schwachheit, Wachsthum u. s. w. redeten zum Theil vom Stande der Erniedrigung, zum Theil von den *finitis donis*, so Christus nach seiner menschlichen Natur an und für sich habe, gäben

aber das nicht, dass Christus darum die menschliche Majestät dazumal nicht wahrhaftig gehabt, sondern nur soviel, dass er derselben nicht allezeit gebraucht[225]). Wenn es aber offenbar ist, dass hiermit die vorliegenden Schwierigkeiten, die Möglichkeit z. B. eines Nichtgebrauchs der Allwissenheit bei vorhandenem Besitz derselben, sowie die Zunahme an Weisheit als einem *donum finitum* bei ununterbrochener Participation an der göttlichen Weisheit, für das Verständniss nicht erledigt werden, so durften freilich auch die Gegner, welche ja ihrerseits zugestanden, *infantem et embryonem illum omnipotentem*, *omniscium etc. semper fuisse*, die mithin in ihrer Weise hinter das *concretum* der Natur sich verbargen[226]), keinen Anspruch darauf machen, durch diese Beschränkung auf die *unio personalis* das Problem seiner Lösung näher zu führen. Denn soll anders die Einheit der Person, des Ich, mehr sein als eine Phrase, ist der Embryo wirklich allmächtig und das Kind allwissend, so möchte es ebenso schwer halten, hiermit die successive Entwickelung des Menschen Jesus von seiner Empfängniss an zu vereinigen, als mit der lutherischen Darstellung, welche im Grunde die Schwierigkeiten gar nicht erhebt, sondern nur verdeutlicht.

Wir haben hier keinen Grund, länger bei diesen Schwierigkeiten zu verweilen, nachdem wir schon oben gezeigt, dass und warum die Confession auf die Bezeichnung des Unterschiedes im Besitze der Majestät während des Standes der Erniedrigung und

jenes der Erhöhung sich nicht näher einlässt. Die Concordienformel muthet dem Glauben zu, und wir nehmen für sie als Bekenntniss das Recht solcher Zumuthung in Anspruch, dass er an beide Thatsachen der Schrift sich halte, ohne durch die eine an der andern irre zu werden, an die eine, dass wirkliche *unio personalis* und hiermit Naturengemeinschaft, sowie Communication der göttlichen Idiome an die Menschheit, vom Augenblicke der Conception an vorhanden war, und an die andere, dass unbeschadet der ersteren die Entwickelung der Menschheit Jesu eine wahre, nicht eine doketische gewesen. Nie wird die Kirche, so lange sie Thatsachen des Glaubens von wissenschaftlichen Exercitien zu unterscheiden weiss, aufhören können, jene Einheit der Person als von Anfang an daseiende und geschlossene zu denken, um statt dessen, in Berücksichtigung der Successivität der menschlichen Entwickelung, diese Einheit selbst im Verlaufe des Lebens Jesu irgendwie werden zu lassen. Und wenn wirklich die kirchliche Theologie um jener Grundvoraussetzung willen unfähig sein sollte, das christologische Problem zu fördern[227]), so würde sie, hätte sie keine andere Wahl, eher diese so begründete Unfähigkeit für ihren Ruhm achten müssen, als die Fähigkeit dazu mit der Darangabe jener Grundvoraussetzung erkaufen. Wir haben aber bereits angedeutet — und für unsern Zweck ist dies hinreichend — dass ein Eintritt des Logos in die Schranken irdisch-menschlicher

Seinsweise ohne Aufgabe seines unveränderlichen Wesens gedacht werden kann, in Folge dessen auch die Möglichkeit gegeben ist, den Besitz der göttlichen Idiome in der Einheit der Person mit dem naturgemässen Werden der Menschheit, deren jener Besitz ist, im Gedanken zu vereinigen.

Aber auch nach einer andern Seite hin geben die Lehrsätze der Concordienformel Erwägungen Raum, die wir nicht umhin können für einen Augenblick zu Worte kommen zu lassen. Wir mussten es, als von den endlichen Gaben die Rede war, welche der menschlichen Natur Christi zu Theil geworden sind, als einen Uebelstand bezeichnen, dass durch die theologische Benennung derselben als hyperphysischer der Schein erweckt werde, als wenn diese Gaben der Menschheit des Erlösers nicht wesentlich angeeignet würden, da doch eben dies der Unterschied zwischen den *dona finita* und *infinita* sein soll. Man rechnete nun zu jenen ersteren, entsprechend dem, dass auch den Gläubigen der heilige Geist und begrenzte Gaben des Geistes verliehen werden, auf beiden Seiten, der lutherischen sowohl wie der gegnerischen, den Besitz des Geistes ohne Mass[228]), wogegen an unserer Stelle eben dies, dass Christus nach seiner angenommenen Menschheit nicht mit Maass, wie die anderen Heiligen, die Gaben des Geistes, sondern die ganze Fülle desselben empfangen hat, zu denjenigen Stücken gezählt wird, worin sich die auf der persönlichen Vereinigung ruhende Idio-

mencommunication zeige [229]). Die Unsicherheit in diesem Puncte, welche freilich weniger dem Bekenntniss als der Theologie zur Last fällt, da jenes der *dona finita* nur im Vorübergehen erwähnt, beruht in dem Mangel, dass die Kategorie der *dona finita*, welche als solche dem Empfänger *formaliter, habitualiter et subiective* inhäriren, und der *dona infinita*, der göttlichen Idiome, welche nur der menschlichen Natur Christi vermöge der hypostatischen Union zu Theil geworden sind, nicht ausreicht, um die Einwohnung des heiligen Geistes in den Gläubigen darunter zu begreifen, mithin auch nicht genügt, um den Unterschied zwischen solcher Einwohnung des Geistes dort und der Communication desselben hier zu bezeichnen. Abgesehen aber davon, wenn wir uns den Mangel ergänzt und den Unterschied dogmatisch fixirt denken [230]), fällt es auf, dass die Concordienformel auf diese Mittheilung der Fülle des Geistes an die menschliche Natur durch die persönliche Vereinigung derselben mit dem Logos die Aussage gründet, es habe Christus als Mensch alle Erkenntniss, alle Gewalt mit der That und Wahrheit empfangen [231]). Denn hat nicht eben durch die hypostatische Union mit dem Logos die menschliche Natur dies empfangen, ohne dass es hiefür der Intercession des Geistes, welchen der Logos allerdings hat und seiner Menschheit communicirt, bedürfte, und verhält es sich nicht vielmehr so, dass eben weil der Logos seine gesammte Gottesfülle, zu wel-

cher mithin „alle Erkenntniss“ und „alle Gewalt“ gehören, seinem angenommenen Fleische mittheilt, darum auch der von ihm ausgehende Geist dem letzteren vermöge der hypostatischen Einigung innewohnt? Und müsste nicht, wenn einmal gewisse Idiome, wie die Allmacht und die Allwissenheit, durch das Mittel des Geistes der menschlichen Natur conferirt wären, diess bei allen andern ebenmässig der Fall sein, wogegen bei diesen andern die Confession von einer solchen Vermittelung nicht redet?

Man mag hieraus abnehmen, wie wenig es angeht, Aeusserungen des Bekenntnisses abgesehen von ihrer Tendenz als wesentliche Bestandtheile der Confession aufzufassen. Denn der Gesichtspunct, unter welchem hier die Concordienformel der Mittheilung des Geistes gedenkt, ist schon durch das Jesaianische Citat hinreichend angedeutet, worin der auf dem Messias ruhende Geist als Geist der Weisheit und des Verstandes einerseits und als der Geist der Stärke andrerseits bezeichnet wird. Dass Christo nach seiner Menschheit die göttlichen Idiome der Allwissenheit und der Allmacht mitgetheilt worden seien, das ist der Zielpunct der vorliegenden confessionellen Aussage, und es dient ihr hiefür zur Unterlage a u c h dies, dass nach der Schrift auf Christo ruhen soll der Geist Gottes, welcher ein Geist beides der Weisheit und der Stärke ist. Daher finden wir denn auch keine Antwort auf die Angesichts der Thatsachen der evangelischen Geschichte sich nahe

legende Frage, wie denn, den Besitz der Fülle des Geistes in Folge der persönlichen Einigung vorausgesetzt, hiermit sich vertrage die Ueberkunft des Geistes über Jesum bei seiner Taufe. Und selbst darüber schweigt das Bekenntniss, worüber die Verfasser desselben doch keineswegs im Zweifel waren [232]), dass das Ausgehen des Geistes von dem Sohne Gottes, welches ja wesentlich heilsmittlerische Bedeutung hat, zugleich ein Ausgehen von ihm nach seiner Menschheit ist, dies um so gewisser, als der Geist was er gibt von dem, was Christi des Gottmenschen und seines gottmenschlichen Verdienstes ist, nimmt.

Kehren wir indess nach Berührung dieser mehr auf der Seite gelegenen Puncte zu denjenigen Sätzen zurück, in denen sich der historischen Sachlage gemäss das Interesse des Bekenntnisses concentrirte, zu den Bestimmungen über die an die Menschheit Jesu communicirte Omnipräsenz des Logos. Es ist charakteristisch und mag uns darum im Voraus den Weg zum Verständniss dieser schwierigen Frage zeigen, dass während die Apologeten der Concordienformel sich gar nicht scheuen, die Consequenzen auf sich zu nehmen, dass Christus auch als Embryo und als Kind allmächtig, allwissend, allgegenwärtig, und zwar nach seiner Menschheit, gewesen, sie dagegen andere Consequenzen, welche die Gegner der Confession unterschoben, wie diese, dass das Kindlein Jesus, da es noch im Mutterleibe war, damals zu-

gleich mit seinem Leibe allenthalben ausserhalb seiner Mutter Leib gewesen, als eine unwahre Beschuldigung von sich weisen, indem solches weder in dem Concordienbuche stehe noch daraus könne erwiesen werden[233]). Sie hatten ein Recht, diese Consequenzen abzuweisen, weil letztere von der Voraussetzung ausgehen, dass alles dasjenige von dem Leibe Jesu gelte, was von der Menschheit Christi mit Recht gesagt wird. Zwar können wir, wie die Dinge geschichtlich liegen, nicht läugnen, dass die Beziehung des christologischen Dogmas zum Abendmahl, vermöge deren vor Allem die leibliche Gegenwart Christi den Mittelpunct der Controverse bildete, in der damaligen Theologie den Unterschied nicht allenthalben deutlich hervortreten liess, welcher zwischen der Antheilnahme der Menschheit Christi und jener seines Leibes an den göttlichen Idiomen zweifellos besteht, und auch die Concordienformel ist nicht ganz frei geblieben von diesem aus der Theologie ihrer Zeit stammenden Gebrechen[234]). Aber sie ist durch einen richtigen Tact, welcher eben an Consequenzen wie den vorher erwähnten sich stiess, davor bewahrt worden, da von dem Leibe Christi zu reden, wo thatsächlich nur von seiner Menschheit und von deren Participation an den göttlichen Idiomen die Rede sein kann. Nur an Einer Stelle, in den schlüsslichen Antithesen, und zwar hier mit vollem Rechte, insofern von der Gegenwart des Herrn im Sacrament an diesem Orte gehandelt wird, fin-

den wir den Leib Christi ausdrücklich genannt: dass Christus, so heisst es hier, durch seine göttliche Allmacht mit seinem Leibe, den er gesetzet hat zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes, gegenwärtig sein könne, wo er will, sonderlich, da er solche seine Gegenwärtigkeit, als im heiligen Abendmahl, in seinem Worte versprochen, das kann seine Allmacht und Weisheit wohl verschaffen, ohne Verwandlung oder Abtilgung seiner wahren menschlichen Natur[235]). Wobei wir aber, zur Bestätigung des oben bezeichneten Mangels, nicht übersehen, dass dem unmittelbar die Antithese voraufgeht, es sei die Menschheit Christi nicht in alle Orte des Himmels und der Erde räumlich ausgespannt, welches auch der Gottheit nicht soll zugemessen werden.

Das, wenn schon nicht zur völligen Klarheit entwickelte, Bewusstsein, dass es um die Gegenwärtigkeit des Leibes Christi ausserhalb seiner kreatürlichen Schranken etwas Anderes sei, als um die Antheilnahme der menschlichen Natur an der Omnipräsenz des Logos, spricht sich allerdings in der so eben angeführten Stelle damit aus, dass für jene Gegenwärtigkeit des Leibes da, wo Christus sie versprochen, zuerst auf die göttliche Allmacht und dann noch einmal auf diese und die göttliche Weisheit, die solches wohl verschaffen könnten, recurrirt wird. Bedürfte es doch dieser Vermittelung der Präsenz durch anderweite göttliche Idiome für die mit dem Logos ungetrennt und untrennbar verbundene Menschheit

gar nicht, insofern unmittelbar in der persönlichen Vereinigung ihr ebenso wie die Allmacht und Weisheit auch die Allgegenwart mitgetheilt wurde, kraft deren sie überall da zugegen ist, wo der Logos. Wenn also das Bewusstsein des Glaubens an die leibliche Gegenwart des Herrn im Abendmahl, dem das Bekenntniss in jenen Worten Ausdruck giebt, nicht genug hat an jener Begründung durch die *unio hypostatica*, die doch für ausreichend erachtet wird um das Allenthalbensein des Menschen oder der Menschheit in ihrer Verbundenheit mit dem Logos zu stützen, so ist dies für die Auslegung des Bekenntnisses ein wohl zu beachtender Wink, jenes und dieses von einander zu trennen.

Dass wir uns aber hiermit keiner fälschlichen Ausdeutung der Confession schuldig machen, sondern in der That jene Scheidung zwischen der Menschheit Christi und seinem Leibe beachtet sein will, mag die Recapitulation beweisen, mit welcher die Apologeten der Concordienformel in der Widerlegung der Prediger zu Bremen die Aussagen des Bekenntnisses zusammenfassen. Das, sagen sie, ist unser Glaube und Bekenntniss, dass Christus mit seinem Leibe, den er sich unzertrennlich vereiniget, und den er zur Rechten der Majestät und Kraft Gottes erhöhet, gegenwärtig sei erstlich im heiligen Abendmahl; zum Andern sei der ganze Christus *secundum utramque naturam* (man beachte das Anakoluth) auch gegenwärtig bei seiner lieben Kirche Matth. 28; zum

Dritten, dass Christus nicht allein als Gott, sondern auch als Mensch allen Kreaturen gegenwärtig sei und Alles gegenwärtig regiere, jedoch auf himmlische, übernatürliche und unbegreifliche Weise[236]). Historisch angesehen ist jene Scheidung das Resultat eines gedoppelten Factors, einmal der Nothwendigkeit, schlechthin daran vestzuhalten, dass der menschlichen Natur gleichwie die anderen Idiome, so auch die Allgegenwart der Gottheit auf Grund der *unio hypostatica* zukomme: wo Gott ist, da muss auch der Mensch, die menschliche Natur sein, sonst wäre die persönliche Einheit zersprengt und die Naturengemeinschaft aufgehoben; sodann aber der Schwierigkeit, die Annahme absoluter Ubiquität des Leibes Christi mit all ihren bedenklichen Consequenzen gegenüber der Thatsache zu behaupten, dass doch diese leibliche Gegenwart als solche von der Schrift ausdrücklich nur für das Abendmahl zugesagt ist, während im Uebrigen die Ubiquitätslehre auf logische Operationen sich stützte. Dafür, dass der ganze Christus nach seiner menschlichen wie nach seiner göttlichen Natur bei seiner Gemeinde sei, hatte man einen Schriftgrund; dass er nach seiner menschlichen Natur erhöhet sei zur Rechten des Vaters und Alles erfülle, konnte man auch aus der Schrift entnehmen; aber dass Christi Leib allenthalben gegenwärtig sei abgesehen von dem Sacrament, für welches der Herr diese Gegenwart verheissen, dafür liess sich ein ausdrücklicher Beweis aus der Schrift nicht erbringen.

So kam es, dass Chemnitz jene ersteren Sätze als durch die Schrift erweisbar vesthielt, den letzteren dagegen als über die Schrift hinausgehend dahingestellt sein liess, und sich darauf beschränkte, die Gegenwart des Leibes Christi insoweit zu behaupten, als dieselbe auf einer bestimmten Zusage der Schrift sich basirte[237]. Und die Concordienformel, welche von vorn herein, wie wir oben gesehen, die Grenzen der Schriftaussagen einhalten zu wollen erklärt hat, konnte nicht umhin, wie in diesem Grundsatze, so in der hierauf begründeten Fassung der Gegenwart des Leibes Christi der Lehrweise Chemnitz' zu folgen.

Es ist sonach durchaus unrichtig, die Einschiebung der Stellen aus Luthers grossem Bekenntniss vom Abendmahl in das Torgische Buch[238], deren Argument, die nothwendige Setzung des Menschen oder der Menschheit Jesu überall da oder an allen den Orten, wo man Gott hinsetzet, Luther allerdings zum Erweise der absoluten Ubiquität des Leibes gebraucht, dahin zu deuten, als werde hiermit im Widerspruch zu der unter Chemnitz' Einfluss gegebenen Bestimmung, es sei Christus mit seinem Leibe gegenwärtig, wo er wolle und gegenwärtig zu sein verheissen habe, die an sich seiende aus der *unio hypostatica* abfolgende Ubiquität des Leibes sanctionirt, und sei hierdurch Chemnitz, der sich der Einfügung jener Luthersworte nicht zu widersetzen gewagt, von den Schwaben gänzlich aus dem Felde geschlagen worden[239]. Denn es konnte weder Chemnitz in

den Sinn kommen zu bestreiten, was er doch selbst lehrte, dass nirgend Gott und Mensch, göttliche und menschliche Natur getrennt seien[240]), noch konnte die Concordienformel anders als der Menschheit Christi kraft der *unio personalis* das Idiom der Allgegenwart ebenso wie das der Allwissenheit oder Allmacht zueignen — sie hätte ja sonst ihren gesammten Unterbau des Dogmas zerstört — vielmehr war man im Verlaufe der dogmatischen Entwickelung dahin gekommen, jenes Axiom Luthers zwar seinem Inhalt nach vollkommen aufrecht zu erhalten, aber nicht als Argument für die absolute Ubiquität des Leibes, sondern für die Theilnahme der Menschheit Christi an der göttlichen Omnipräsenz, und man sah sich dahin getrieben, unbeschadet jenes Satzes den von der Gegenwärtigkeit des Leibes Christi an allen Orten, wo sie verheissen, beizufügen. In demselben Masse aber, als es etwas Anderes ist um diese hier gemeinte Präsenz des Leibes und um die oben in Frage stehende heilsmittlerische Gegenwart des Mittlers, Hauptes, Königs und Hohenpriesters Jesu Christi bei seiner Gemeinde in, mit und durch seine menschliche Natur, wird auch das *praesens esse possit, ubicunque voluerit* an unsrer Stelle von dem früheren ähnlichen *praesens esse possit et quidem sit, ubicunque velit* sich unterscheiden. Der Verheissungswille, auf welchen die Möglichkeit und Wirklichkeit der leiblichen Präsenz gestellt wird, ist ein viel speciellerer, als jener, mit welchem sich die heilsmittleri-

sche Gegenwart Christi nach seiner Menschheit bei seiner Gemeinde überhaupt begründet, und darnach auch die Gegenwart in unserem Falle eine andere, besondere, beschränktere[241]).

Wir wollen es ohne Rückhalt aussprechen, und aus der vorstehenden Darlegung des confessionellen Thatbestandes schöpfen wir die Gewissheit, damit nur *explicite* zu formuliren, was *implicite* in den Voraussetzungen des Bekenntnisses enthalten ist, dass die hypostatische Union, vermöge deren der Menschheit Christi realer Weise auch die Omnipräsenz des Logos mitgetheilt ward, nicht unmittelbar in sich beschliesst die Allenthalbenheit seines Leibes, wohl aber den Möglichkeitsgrund für die Gegenwart dieses Leibes an den Orten, wo sie der Herr verheissen — für die leibliche Multipräsenz. Wenn das Personleben des Menschen ein zwar immerhin leiblich vermitteltes aber in dem geistigen Centrum seines Wesens urständendes ist, wenn es zwar keine Acte dieses Personlebens giebt, welche nicht unter Betheiligung jenes Organes zu Stande kämen, aber doch aus der Verbundenheit dieses Organes mit dem Personleben gar nicht folgt, dass überall in dem Raume der Leib gegenwärtig sei, wo eine wirksame Präsenz des sich geistleiblich bethätigenden Personlebens Statt findet, so wird bei der hypostatischen Union des Menschenwesens mit der göttlichen Natur daraus, dass Christus an irgend einem Orte gottmenschlich wirksam und gegenwärtig ist, gar nicht die Nothwendig-

keit einer substantiellen Gegenwart seines Leibes an eben dem Orte folgen, noch auch wird man berechtigt sein, die Annahme solcher Gegenwart Christi des Gottmenschen ohne substantielle Gegenwart seines Leibes in eben dem Raume der Trennung göttlicher und menschlicher Natur zu zeihen. Allerdings ist der menschliche Leib Christi durch seine Verbundenheit mit der Person Christi des Gottmenschen und nach Seiten dieser Verbundenheit hinausgerückt beides über die Schranken des Raumes und der Zeit — denn alle Dinge sind in Gott und werden durch Gott — so jedoch dass *infinitum capax* sei *finiti*, das heisst die Möglichkeit des Eintritts Gottes in Raum und Zeit vorbehalten, aber in dieser einen Seite steht nicht das natürliche Wesen des Leibes, sie kommt ihm nur zu kraft der *unio hypostatica*, und neben derselben eignet dem Leibe, wie allem Geschaffenen auch ein begrenztes, räumlich-zeitliches Dasein, welches letztere selbstverständlich das erstere nicht ausschliesst[242]). Nach jener ersteren Seite ist der Leib Christi ausser allem Raum, nach der letzteren ist er begrenzt im Raum, weder omnipräsent noch multipräsent — nur durch einen besonderen Act, welcher eben deshalb von dem Bekenntniss nicht schlechtweg auf die *unio hypostatica*, sondern auf die Allmacht und Weisheit Gottes zurückgeführt wird, kann ein Aussichherausleuchten der Substanz des Leibes Behufs einer Multipräsenz dieser Substanz im Raume Statt finden, welches aber allerdings zu oberst begründet ist durch

die Entrückung des Leibes jenseit der Schranken des Raumes nach Seiten seiner Verbundenheit mit der Person Christi.

Es war sonach eine durchaus ungeschickte Polemik, wenn die Gegner von der allerseits zugestandenen Umschriebenheit des Leibes Christi nach seinem natürlichen Bestande aus gegen die Nichtumschriebenheit eben desselben kraft seiner Einheit mit der Person des Gottmenschen ankämpften [243]), als wenn nicht die Nothwendigkeit dieser zwiefachen, localen und illocalen, Seinsweise ohne Weiteres mit der Annahme einer Assumtion des Fleisches zur Einheit mit dem Logos, dessen eignes Fleisch es ist ohne Aufhebung seiner Proprietäten, gegeben wäre [244]). Aber ein Anderes ists allerdings, jene illocale Seinsweise dahin auszudehnen, dass dem Leibe Christi abgesehen von dem ausserräumlichen Sein seiner Hypostase und abgesehen von dem räumlichen Sein seines natürlichen Wesens zugeeignet werde ein illocales Dasein in Räumen, wo er nach Art seines natürlichen Wesens nicht ist. Dass man nicht das Letztere sofort identificirte mit dem Ersteren, wie Luther und nach ihm die Würtemberger gethan, war ein Fortschritt, welchen die Kirche insonderheit Chemnitz verdankt [245]), und diejenigen Theologen, welche nachmals ihre Lehre von der schlechthinigen Ubiquität des Leibes in der Concordienformel zu finden meinten, waren im Irrthum [246]).

Wir wollen nur noch darauf aufmerksam machen,

dass hiermit beide Cautelen des Bekenntnisses gewahrt bleiben, sowohl diese, es wohne die ganze Fülle der Gottheit in Christo nicht wie in andern heiligen Menschen oder Engeln, sondern leibhaftig, als in ihrem eignen Leibe [247]), wie jene, dass Christi Menschheit in viel anderem Sinne bei uns auf Erden gegenwärtig sei als Petrus, Paulus und alle Heiligen im Himmel, in denen die Gottheit, so allenthalben ist, auch wohne [248]). Denn allenthalben ist der Logos zugegen als der, welcher persönlicher, mithin einzigartiger, wenn schon unräumlicher Weise seinen eignen Leib bei sich hat, insofern nirgend *extra carnem* ist. Durchweg vermittelt sich für uns die Wirksamkeit des Logos menschheitlich, so zwar, dass bei dieser Vermittelung der Leib in dem Masse concurrirt, als er auch sonst der menschlichen Seele das Organ ihrer Bethätigung ist. Persönlich verbunden mit dem Logos ist ja zunächst diejenige Seite des Menschenwesens, in welcher das Personleben überall seine Stätte hat, die geistige, und hier vollzieht sich mithin vorerst die Mittheilung der göttlichen Idiome. Die Antheilnahme des Leibes an letzteren normirt sich nach der Weise, wie übersaupt seelische Proprietäten sich demselben communiciren, und nicht ist es gestattet, jedwedes göttliche Idiom, weil auf die Menschheit, darum sofort auf den Leib Christi zu übertragen. Auch hier aber ergiebt sich uns aufs Neue, was wir mehr als einmal schon hervorzuheben genöthigt waren, dass die Theologie, um die Schwie-

rigkeiten des christologischen Dogmas zu lösen, vor Allem dem Begriff der Personeinheit göttlicher und menschlicher Natur schärfer zu bestimmen versuchen muss, was denn freilich nicht geschehen kann, ohne von vorn herein auf den Unterschied der Stände mehr, als dies die Concordienformel zu thun Anlass hatte, Bedacht zu nehmen.

Historischer Nachweis.

[1]) S. D. 674, 1 — 675, 4. — [2]) Epit. 544, 2. Vgl. Apologie der C. F. fol. 40b: „Denn der status controversiae in dieser Frage ist nicht von den propositionibus primi generis, da nur in concreto geredet wird, wie es zuvor angezeiget, auch nicht von den übernatürlichen, erschaffenen, endlichen Gaben, so die angenommene menschliche Natur an und für sich selbst hat. Denn soferne, wie vor angezeiget, sind wir einig, sondern der status controversiae in dieser Frage ist eigentlich von den propositionibus tertii generis, in welchen die Schrift und die patres aus und nach der Schrift bezeugen, dass Christo nach seiner angenommenen menschlichen Natur, und nicht nach der göttlichen Natur in der Zeit gegeben sei alle Macht und Gewalt im Himmel und auf Erden, die Kraft lebendig zu machen, Gericht zu halten, von Sünden zu reinigen, die Ehre der Anrufung und dergleichen. Da wir vermöge der Zeugnisse heiliger Schrift fein rund heraus bekennen, dass der Sohn Gottes solche seine Eigenschaften realiter und mit der That, doch ohne Confusion oder Exäquation seiner angenommenen menschlichen Natur wegen und nach der Art der persönlichen Vereinigung mittheile." — [3]) C. R. VIII, 529 (Brief an B. Hencelius vom 5. Sept.

1555): Non potest tolli dissidium (περὶ ἀρτολατρείας) generalibus verbis, et utile esset, explicari doctrinam περὶ λόγου de filii Dei praesentia in ecclesia et de naturarum proprietatibus. Cf. IX, 1098. — [4]) C. R. IV, 249. — [5]) Examen Ordin. C. R. XXIII, 6: Est autem communicatio idiomatum praedicatio, in qua proprietas uni naturae conveniens tribuitur personae in concreto, quia hae duae naturae, λόγος et natura assumta sunt unum ὑφιστάμενον. Vgl. die Sammlung hierher bezüglicher Aeusserungen Melanchthons bei Pezel, argum. et obiect. de praecipuis articulis doctr. chr. cum responsionibus Melanchthonis I, 166 ff. — [6]) Vgl. oben S. 23. — [7]) C. R. VIII, 835 (Br. an Hardenberg vom 1. Sept. 1556); IX, 378; VII, 780 (vgl. den Artikel de coena Domini, Anm. 56). Pezel a. a. O. p. 212 ff. Enarr. in ep. Pauli ad Coloss. ed. a. 1559, C. R. XV, 1271: In propositione: filius qui est in coelo (Joh. 3), dictum intelligatur communicatione idiomatum. Λόγος semper est in coelo, etiam si corporali locatione corpus est in virgine. Haec narratio expressa est in enarratione symboli, quae legitur in libris Cypriani, etsi alibi inscriptio est: enarratio Ruffini, ascendit ad coelos, non ubi verbum Deus antea non fuerat, quippe qui erat semper in coelo et manebat cum patre, sed ubi verbum caro factum antea non sedebat, id est, ubi corpus antea non habuerat localem locationem. Sic Augustinus loquitur . . . non dimisit patrem Christus, cum venit infirmior, ubique totus, ubique perfectus. Deinde additur forma sermonis: ubique totus est, sed non totum. Alii concinnius locuti sunt: proprositio vera est communicatione idiomatum: Christus ubique est. Athanasius sic loquitur de incarnatione verbi: λόγος non colligatus est corpori, sed ipse corpus continet, ut et in eo sit et

extra omnia et in sinu patris, neque cum sit in omnibus, fit pars in aliorum, sed omnia vitam sustentationemque ab ipso accipiunt. Ut autem de locali ascensione naturae humanae dictum est: ascendit ad coelos, ita de exaltatione humanae naturae super omnes creaturas dictum est: sedet ad dexteram patris, ut hic Paulus inquit: ubi est ad dexteram Dei sedens. Ait Christum sursum esse et quidem ad dexteram Dei, id est, non ut beati angeli et homines sursum sunt, sed exaltatus supra angelos in illa arcana luce Dei regnans cum patre et tamen corpus localiter alicubi est secundum veri corporis modum, ut Augustinus inquit. Et hae propositiones: Christus in vobis est, ego in eis, veniemus ad eum et mansionem apud eum faciemus etc., intelligantur communicatione idiomatum. Et de hac praesentia filii in praedicatione evangelii et in sanctis necesse est ecclesiam fideliter erudiri, ut agnoscamus, Dominum nostrum Jesum Christum adesse ecclesiae et esse caput omnia in omnibus perficiens. — [8]) Vgl. die Vertheidigungsschrift von Brenz und Andreae gegen die Wittenberger vom J. 1564, bei Hutter Conc. concors p. 61 ff.: „Welcher auch die bemeldten Artikel und ihren rechten christlichen Verstand von dem Abendmahl mit Ernst absondert und hält, sie geben oder nehmen diesem Handel nichts, der muss gewiss in recessu et latebris cordis sui (er halte gleich mit Worten und Gedanken die wesentliche Gegenwärtigkeit des Leibes und Blutes Christi im Abendmahl, auf das Allerbeste er immer wolle) entweder ein päpstischer Zauberer sein, der durch Kraft seines Sprechens über das Brot und Wein den zuvor abwesenden Leib und Blut vom Himmel herabbringe und mache sie in das Brot und Wein gegenwärtig, oder ein Zwinglianer und Calvinianer, der den Leib Christi

dieser Gestalt in dem leiblichen Himmel anbindet, dass er seiner wahrhaftigen Substanz und Wesen nach nicht möge wesentlich mit Brot und Wein gegenwärtig sein. Denn da Christus nicht ein solcher Herr wäre, dass er nicht als ein wahrer Gott und Mensch unzertrennlich im Himmel und auf Erden nach Art der Rechten Gottes gegenwärtig wäre und erfüllet, so würden die Worte des Abendmahls, das ist mein Leib, das ist mein Blut, den abwesenden Leib und das abwesende Blut langsam wahrhaftig und wesentlich gegenwärtig machen, dass also im Grund und unterschiedlich zu reden, so bringen und machen die Stiftung und Wort des Abendmahls nicht allererst aufs Neue den abwesenden Leib gegenwärtig, sondern die bemeldten Artikel des Glaubens de personali unione et sessione ad dextram bezeugen unwidersprechlich, dass der Leib Christi zuvor gegenwärtig sei, die Stiftung aber und die Worte des Abendmahls geben die Austheilung des vorhin gegenwärtigen Leibes.“ — [9]) Bedenken der Wittenb. Theologen über die Schriften von Brenz de unione personali et duabus in Christo naturis und Jacob Andreae de maiestate hominis Christi deque vera et substantiali corporis et sanguinis eius in eucharistia praesentia, vom J. 1564, bei Hutter Conc. concors p. 49 ff.: „Denn zu setzen, dass die Schweizerischen solches Alles . . . erhielten, so sie in und aus diesem Artikel christlichen Glaubens streiten, nämlich dass der Herr Christus habe wahre menschliche Natur, mit allen wesentlichen Eigenschaften derselben, einmal angenommen, und habe dieselbe noch in alle Ewigkeit unverwandelt und unvermischt mit der göttlichen, dass er sei mit dieser angenommenen menschlichen Natur gen Himmel gefahren, dass er zur Rechten seines Vaters sitze und am jüngsten Tage wieder kom-

men werde zu richten die Lebendigen und die Todten: dies Alles gleich gesetzt, dass es auch in dem Verstand, so das Gegentheil der Schweizerischen Theologen haben, also erstritten würde, so ist doch daraus und damit nicht erstritten, dass die Worte der Stiftung des Abendmahls des Herrn, das ist mein Leib, so für euch gegeben wird, das ist mein Blut des neuen Testaments, nicht wahr sein, oder einen andern Verstand, und nämlich den, so sie ihnen dichten, haben müssen. Denn als dieses unterschiedliche Artikel und Stück christlicher Lehr sind, also ist gewiss und ungezweifelt, dass derselben jeder also und dergestalt wahr sei, wie die Wort einfältig lauten und zu verstehen geben, obgleich wir mit unsrer schwachen, engen und geringen, ja auch zum Aeussersten verderbten Vernunft nicht begreifen, ergründen und verstehen können, wie und welcher Mass jeder Artikel wahr sei, und dieser in Gott und seinem heiligen Wort nicht wider einander sei, das doch in unserer Vernunft wider einander zu sein scheinet, und ist Gottes ernster Wille, dass wir alle und jede Artikel christlichen Glaubens mit denen Worten und in dem Verstande, die Gott der Herr selbst geredt oder durch Propheten und Aposteln hat schreiben und erklären lassen, vestiglich halten und einfältig glauben und nicht mit unsrer Vernunft darinne grübeln oder die Artikel unter einander nach derselben unsrer Vernunft und nicht nach Gottes eigentlichen Worten und Verstande vereinigen und concordiren sollen, dass sie gläublich, möglich und einander gleichförmig scheinen." Vgl. S. 53. — [10]) Admon. Neost. p. 76: Adimunt isti suas naturae humanae proprietates et pro his divinas adscribunt. Quod certe dum faciunt, in naturam divinam eam transformant, cum Schwenkfeldio deificant, cum Eutyche abolent. Quod

enim simul utrasque illi volunt tribuere, fabulae sunt vel pueris exsibilandae. Nulla enim natura secundum se ipsam recipit contradictoria. Lamb. Danaeus Exam. libri de duabus in Christo naturis a M. Chemnitio conscripti, Genevae 1581, p. 104: Denique nihil quidquam, quod Deitatis ipsius proprium et essentiale est, ulli omnino rei creatae (qualis est humana et assumta a Christo natura) realiter communicari potest, nisi Deum quendam novum nasci et fieri posse concedamus (Also auch nicht die Persönlichkeit des Logôs, die doch, wenn irgend etwas, Deitatis ipsius propria est?); ib. p. 363: Tertia ratio est, quod quum humana Christi natura, seu caro, sit creatura, non est certe capax increatae potentiae aut ullius alterius essentialis Deitatis proprietatis. Wogegen die Apol. der C. F. mit Recht fragt fol. 62 b: „Hat sie (die menschliche Natur) der Sohn Gottes der Herrlichkeit können fähig machen, dass sie von ihm in die Einigkeit seiner Person, ohne Zerstörung ihrer Natur, angenommen, weshalb sollte er sie nicht auch seiner Majestät und Herrlichkeit, ohne ihre Abtilgung, haben können fähig oder theilhaftig machen? Ist sie nicht abgetilgt durch die persönliche Vereinigung, wie sollte sie denn durch die Mittheilung der Majestät abgetilgt werden? Ja so unglaublich ist die persönliche Vereinigung als die Mittheilung der Majestät, wenn man auf das principium sehen will, finitum non est capax infiniti; und wenn man daraus die Mittheilung der Majestät verläugnen könnte, so könnte man ebener Massen auch aus demselben principio die Menschwerdung selbst verneinen, denn es schleusst an einem Ort ja so stark wie am andern.“ — [11]) Von der Person und Menschwerdung J. Chr. Grundfest, Wittenberg 1571, fol. 19 a: „Erstlich, dass der ewige und eingeborene Sohn Gottes

diese angenommene menschliche Natur ihm selbst zueignet und die mit seiner göttlichen Natur in Eine Person, unzertrennlich und unzerstöret, vereiniget, tilget und hebet nicht auf ihr Wesen und Eigenschaft, trennet und sondert sich von ihr nimmermehr in alle Ewigkeit. Solche Herrlichkeit ist keinem Engel wiederfahren noch unter dem Menschengeschlechte keinem Heiligen, wird auch keinem Engel und Heiligen in Ewigkeit nimmer wiederfahren. Denn ob wohl auch Engel und Menschen Gottes Tempel und Wohnung sein, so vereinigt sich doch Gott mit keinem in eine unzertrennliche Person, daher man auch nicht sagen kann, Abraham, Isaak, Jakob, Elias, Paulus ist Gott, ob wohl Gott in ihnen wohnet. Auch kann man nicht sagen, dass in der einigen Person Pauli sind zwo Naturen vereinbaret, die göttliche und die menschliche. Denn wiewohl Gott der Herr in diesem Leben also in den Heiligen wohnet, dass er sie nicht allein erhält, sondern auch erleuchtet, heiliget, regieret, in ihnen wirket und durch sie treffliche Wunderwerke thut, jedoch ist er bei und mit den Heiligen in diesem Leben nur per assistentiam oder auxilium, durch seine gegenwärtige Hilfe, und separabiliter, dass er sie verlassen kann, ob er wohl nach seinem göttlichen Wollen bei ihnen bleibet, so lange sie sich von ihm regieren lassen; obwohl auch Gott in dem zukünftigen ewigen Leben in ihnen Alles in Allen sein wird, ohne Aufhören und ohne Ende, wird sie auch nimmermehr verlassen oder von ihnen weichen, dennoch wird er sich alsdann auch nicht mit ihnen in eine wesentliche Person vereinigen oder verbinden." — [12]) Grundfest fol. 14b ff.: „Und ob wohl in solchem Leiden die göttliche Natur sich ihrer Allmacht in dem Herrn Christo sofern geäussert, dass sie gleichsam geruhet und das

Leiden über den Leib und Seel, welche sie zu ihrem eigenen Tempel gemachet, ergehen lassen, jedoch so hat sie sich nicht getrennet oder abgesondert von der menschlichen Natur, sondern vest und unzertrennlich an derselben gehalten und sie wiederum am dritten Tage aus dem Tode herausgerissen und zum ewigen Leben erwecket.“ Vgl. p. 42a. Admon. Neost. p. 75: Humana natura patitur et moritur innocens et fit victima pro peccatis volens hanc obedientiam: divina item vult obedientiam hanc et occultat suam gloriam, non repellens a natura humana mortem et ignominiam, sustentat in cruciatu naturam humanam, vult ut pater aeternus nos recipiat in gratiam propter hanc victimam et addit hanc dignitatem suae victimae, quam offert patri pro nobis, ut sit λύτρον et pretium sufficiens pro totius mundi peccatis, aequipollens poenis aeternis, quas merebantur omnia, propter quam etiam causam oportuit ipsum filium Dei nasci ex muliere et fieri obnoxium legi. — [13]) Grundfest fol. 19b ff. — [14]) Ebendas. fol. 20b. — [15]) A. a. O. fol. 21a. — [16]) A. a. O. fol. 21b. — [17]) Ebendas. fol. 22a ff. — [18]) Ebendas. p. 23a ff. — [19]) Vgl. Admon. Neost. p. 64: Diserte profitemur, eas proprietates divinas, quae similitudinem sui creatam admittunt, utrique naturae quidem competere, sed maxima homonymia et sensus diversitate. Etsi enim nomina sint eadem, propter rerum similitudinem, tamen discrimen infinitum est inter res ipsas, increatam scilicet Dei essentiam sive naturam, et qualitatem creatam in natura rationali. Sapiens realiter est Deitas, scil. aeterna et essentiali sua sapientia, quae non aliud nisi ipse Deus est: sapiens etiam Christi humanitas realiter, scil. sapientia creata et qualitate, ipsi tamquam subiecto inhaerente, quae neque Deitas neque humanitas Christi

est, sed Deitatis similitudo et imago in humanitate a Deitate effecta. Similis aliorum est ratio. Sed omnipotentia, immensitas, omniscientia divina non admittunt creatas res sibi aequales. Hae igitur naturae humanae realiter non competunt. Aber die Unterscheidung ist überall unnütz. Denn es liegt auf der Hand, dass sich die göttliche sapientia von der menschlichen genau so unterscheidet, wie die göttliche scientia oder potentia von der menschlichen, und es wird ausdrücklich bemerkt, dass die sapientia der menschlichen Natur nicht eignet, quatenus Deitatis propria et essentialis, hoc est, quatenus infinita est. — [20]) Admonitio Neost. p. 69: Communio patribus significat aliquando unionem ipsam duarum naturarum. Haec maxime realis est, quia verissima ex duarum naturarum substantiis unius personae Christi substantia, sicut totum ex partibus, efficitur. Hoc sensu realissime et arctissime communicata est Deitati humanitas et humanitati Deitas, id est, unita. Alias vero et quidem proprie et plerumque significat haec vox communem alterius naturae et proprietatum eius praedicationem de utraque natura, quae non est unio hypostatica, sed huius unionis effectus et consequens. Haec sermonis forma significat, praedicatum realiter competere alteri naturae et propterea personae; alteram vero naturam huic esse personaliter unitam, nequaquam autem significat, ei naturae, de cuius concreto praedicatur, attributum realiter inesse. Propter hunc sensum communicatio idiomatum respectu naturarum non inexistentiam, sed praedicationem, hoc est, non realem sed verbalem communicationem esse cum tota ecclesia orthodoxa profitemur. Unde et hoc manifestum fit, praedicationem humanorum de Deo et divinorum de homine, etsi quantum ad naturas tantum est verbalis, tamen nequaquam esse falsam: quod

enim falso diceretur de Deitate vel humanitate in abstracto, id vere et realiter dicitur de ea in concreto, i. e. de homine, qui complectitur simul alteram, nempe divinam, naturam, de qua vere et realiter secundum se dicuntur divina, non tantum in concreto, sicut de humana, sed etiam in abstracto — 21) Wenn die Admon. Neost. p. 257 der C. F. vorwirft: illi fraudulenter confundunt unionis et communionis nomina, ut sub titulo realis unionis naturarum obtrudant nobis realem communitatem proprietatum, so bezeichnet sie damit ganz richtig die Folge, welche aus der realis unio naturarum, für die realis communio proprietatum gezogen werden muss. — 22) Admon. Neost. p. 78: Nos negamus quidem Christum omnia opera divina ubique per humanam naturam tanquam per instrumentum efficere. Non enim exaudit omnes, servat omnes, dat spiritum s. sua humanitate, multo minus manibus vel pedibus: solius haec Deitatis propria sunt, ideoque homini Christo conveniunt, non qua homo sed quatenus Deus est. Neque humanitas se ipsam excitavit a morte, sed excitata est a Deitate. Interea operatur multa per humanitatem, quae pertinent ad officium mediatoris, quod nequaquam requirit omnipotentiam vel omnipraesentiam naturae humanae. Quascunque autem λόγος operationes exercet post incarnationem, in et cum natura sua humana exercet, hoc est, naturae humanae unitus et in ea habitans personaliter et ea simul cooperante, quod suum est. Es ist nur ein formeller Unterschied, wenn in der Grundfest fol. 139 a nicht blos das durch sondern auch das mit geläugnet wird, vgl. auch 163 a. — 23) Admon. Neost. p. 79: Idem enim et totus λόγος, qui ubique est extra suam humanitatem, est et manet simul inseparabiliter in natura sua humana: ideoque sicut nusquam est, sic nus-

quam operatur quidquam non simul in sua humanitate existens, ita ut iam non tantum λόγος, ut ante incarnationem, sed λόγος incarnatus, λόγος homo faciat omnia patris opera, et manifestetur in coelo per ipsius visibilem gloriam, Deum per hunc hominem omnia sua opera et iudicia perficere: id quod est ipsius ad dexteram patris collocatio et exaltatio. — [24]) Vgl. Kurze, christliche und einfältige Wiederholung der Bekenntnis vom Nachtmahl etc. zu Dresden gestellet den 10. Oct., Dresden 1571, B. 3b. — [25]) Grundfest fol. 36b, 38b, 39b. — [26]) Pezel, von der Ubiquität des Leibes Christi und von dem h. Abendmahl, Bl. 5 u. 6; vgl. Steuber, Widerlegung des aufs Neue zu Cassel aufgelegten Büchleins Dr. Chr. Pezelii von der Ubiquität etc. Marburg 1582, p. 44. — [27]) Der Satz folgt ohne Weiteres aus den Voraussetzungen. Vgl. Admon. Neost. p. 299: Fatentur Deitatis esse proprietatem essentialem et immutabilem, sua essentia semper esse ubique et quidem tantum ubique esse, numquam autem simul ubique esse et in uno loco circumscribi. Hanc enim proprietatem sic volunt humanitati realiter communicari, ut aliquando sit (cum videlicet ei collibitum est), aliquando non sit ubique; et cum ubique est, simul etiam non sit ubique, id est, uno loco circumscripta. Quomodo autem una et eadem proprietas Dei essentialis, hoc est, ipsa unica Dei essentia possunt esse haec duo, semper ubique esse et non semper ubique esse? infinitum duntaxat esse, et simul finitum atque infinitum esse? — [28]) Ausser der so eben angef. St. vgl. Admon. Neost. p. 76, oben Anm. 10. — [29]) S. D. 675, 6 u. 7. — [30]) S. D. 676, 8—10. — [31]) S. D. 676, 11. — [32]) S. D. 676, 12. — [33]) S. D. 677, 13. — [34]) S. D. 677, 14. — [35]) Siehe oben Anm. 20. — [36]) S. D.

677, 17 ff. — [37]) S. D. 677, 18. — [38]) S. D. 677, 18, 19. — [39]) Ebendas. — [40]) Vgl. z. B. Admon. Neost. p. 252: Utuntur et similibus, sed quae ipsos partim non iuvant, partim etiam laedunt. Ferro candenti, inquiunt, ignis proprietates realiter communicantur, ut urat, fulgeat: sic etiam naturae humanae realiter communicantur proprietates divinae naturae, cui unita est. Sed non vident, aut dissimulant, se videre, non omnes proprietates ignis, sed eas duntaxat ferro communicari, quae naturam ferri non destruunt, ut colorem, mollitiem, fulgorem, non autem raritatem et levitatem ignis, motionem sursum. His enim in materiam ferri transfusis, non iam amplius ferrum ignitum, sed ignis esset. Sic multa ineffabilia dona communicantur humanitati a Deitate, sed non ipsam destruentia et in aliam naturam commutantia. Praeterea cum ferrum candeat, non per substantiam ignis, sed per calorem contactu ignis sibi inditum, si volunt sic etiam realiter carnem per Deitatem fieri infinitam, non effugiunt eam, quam olim defenderunt, creatam Deitatem. Ibid. 302: Allegant et similitudinem corporis et animae contra se ipsos. Unita sunt personaliter anima et corpus, et tamen proprietates eorum essentiales non realiter communicantur. Corpus elementare et sensibile est, anima spiritualis et incorporea; corpus mortale, anima immortalis, corpus brutum, anima intelligens. Neque anima omnes suas operationes exercet per organum corporeum, sed eas tantum, quibus organum est idoneum. Actiones vero intellectus et voluntatis sunt inorganicae (!). Ergo evincitur hoc simili contra ipsos, unionem personalem consistere, etiamsi natura divina non mortua et circumscripta, et humana non omnipotens et incircumscripta sit; neque Divinitas actiones naturae omnipotenti proprias per carnem efficiat.

Colloqu. Mompelg. p. 452, 511 (Beza): „Dass nicht eine solche Gemeinschaft der Werk und Wirkungen göttlicher und menschlicher Natur in Christo seie, wie du dieselbige fürgiebst, will ich mit dem Gleichniss des feurigen Eisens darthun und beweisen. Denn das Eisen schneidet oder zertheilet ein Ding, welches das Feuer nicht thut. Das Feuer brennet und theilet nicht, wie das das Eisen, wiewohl beides ein Leib ist und ein Werk, das gemacht oder gewirket worden ist. Gleiche Gestalt hat es auch mit dem Gleichniss der Seele oder des Leibes, dass ein Anderes wirket der Leib, ein Anderes die Seele, und sind also unterschiedene Wirkungen der Seele und des Leibes: also sind auch unterschiedene Wirkungen der menschlichen und der göttlichen Natur in der Person Christi, dass ein Anderes wirket die menschliche und ein Anderes die göttliche Natur.“ Andrerseits bemerkt Zanchi, „de incarnatione filii Dei p. 221 ff.: Simile allatum et a patribus usurpatum quadrat ex parte, sed non in totum ac per omnia . . . Quadrat ac convenit in hoc, quod sicut in uno et eodem homine duae sunt diversissimae substantiae atque naturae, anima et corpus, sic etiam in Christo divina et humana natura, et hactenus simile pugnat cum doctrina Arii atque etiam ipsius Eutychetis, tantum abest, ut illi faveat. Non convenit autem, cum in multis aliis, tum maxime in hoc, ad quod ab Eutychete usurpabatur. In homine proprie loquendo non insunt duae naturae, sed una tantum ex duabus conflata atque constans, ut ait Justinus: ac proinde homo non est aut corpus aut anima, e quibus constat, sed aliud ab illis diversum At vero in Christo res aliter se habet. Etsi enim constet ex natura divina et humana, non est tamen quidquam tertium ab illis differens, sed

manet et Deus et homo, eoque et divinam et humanam habet naturas vere distinctas, sed integras atque perfectas. — [41]) Apologie der C. F. fol. 55 a: „Darauf (auf die obigen Einwände der Admonitio) ist des Concordienbuchs und unsere richtige Antwort, dass wir gottlob wohl wissen, dass solche Gleichniss nicht durchaus und in allen Stücken mit diesem hohen Geheimniss übereintrifft. Denn das Eisen ist ein Subiectum des Scheins und der Hitze, die menschliche Natur aber in Christo ist keineswegs ein solches Subiectum, in welches die göttliche Majestät ausgegossen, wie solches in praefatione des Concordienbuchs deutlich verwahret, wie auch Justinus Martyr im Gleichniss, von der Seelen und menschlichem Leibe genommen, selbst bekennt. Als wir denn auch das gestehen, dass, wo die Lehre von der Mittheilung der Majestät und Kraft Gottes nicht in vielen klaren Sprüchen heiliger Schrift stark gegründet wäre, freilich dieselbe auf dieses oder andere Gleichnisse nicht zu bauen, denn solche dazu viel zu schwach und wenig sein würden". — [42]) So Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV, S. 126. — [43]) S. D. 678, 19: Anima enim et corpus (quemadmodum etiam ignis et ferrum) non tantum per phrasin, aut modum loquendi, aut verbaliter, sed vere et realiter communicationem inter se habent etc. — [44]) Apologie der C. F. fol. 55 a: „Wolle der Leser mit Fleiss merken, dass sie diesem der alten rechtgläubigen Kirchen Zeugniss insonderheit feind sind, weil diese Lehre von diesem Geheimniss, wie die in der Schrift offenbaret, durch dies Gleichniss richtig und einfältig erklärt wird und daraus am Besten kann verstanden werden". Folgt dann die obige Aeusserung, dass man den Mangel des Gleichnisses wohl erkenne und ohne ausdrückliches

Schriftzeugniss auf solche Gleichnisse nicht viel bauen würde. „Weil wir aber die herrlichen Sprüch, Matth. 11. 28. Joh. 3. 5. 6. Phil. 2. 1 Joh. 1 für uns haben, in welchen diese Lehre unwidersprechlich fundiret, haben auch darüber der ganzen, alten, rechtgläubigen Kirchen Consens in diesem Gleichniss vom feurigen Eisen, und anderen dergleichen klar für Augen gestellt, können und sollen wir uns gedachte Lehre und auch das Gleichniss, dadurch sie so fein erklärt wird, nicht nehmen lassen, wir wollten denn Gottes Wort und Wahrheit selbst verläugnen". Worauf dann gemäss der orthodoxa antiquitas drei auf die Lehre bezügliche Stücke aus dem Gleichniss entnommen werden fol. 56 a: „Das erste ist das: gleichwie die zwei unterschiedenen Wesen des Feuers und Eisens zusammen vereiniget werden ohne Verwandelung oder Exäquation ihres Wesens und wesentlichen Eigenschaften: also sind auch die zwei Naturen in Christo in Eine Person ohne Verwandelung oder Exäquation, oder Abtilgung ihres Wesens oder wesentlichen Eigenschaften unzertrennlich zusammen verbunden. Das Andre ist, dass wie das Feuer dem Eisen von wegen der Vereinigung seine wesentlichen-Eigenschaften, zu leuchten und zu brennen, mittheilt, ohne einige Vermischung und Verwandelung derselben: also theile die göttliche Natur des Sohnes Gottes ihrer angenommenen menschlichen Natur von wegen und nach Art ihrer persönlichen Vereinigung mit ihre wesentlichen Eigenschaften, dass sie in derselben, mit derselben, durch dieselbige leuchten, wirken und kräftig sein, und geschehe doch solches ohne einige Vermischung und Verwandelung der Naturen oder menschlichen Eigenschaften selbst. Das Dritte ist, dass obwohl das Feuer dem Eisen seine Eigenschaft mittheilt, so theile aber das Eisen dem Feuer nicht her-

wieder seine Schwärze und Kälte mit: also auch in der persönlichen Vereinigung beider Naturen in Christo theile die göttliche der menschlichen wohl ihre Eigenschaften mit, aber die menschliche Natur theile der göttlichen nichts mit". — Wir haben absichtlich in dem Texte dem Gleichniss nicht diese weitgehende Folge gegeben, da weder der Wortlaut des Bekenntnisses dies fordert noch die Schwierigkeit der Sache es gestattet. — 45) S. D. 678, 19. — 46) S. D. 678, 20. — 47) Siehe Anm. 20. — 48) S. D. 678, 20, 21. — 49) S. D. 679, 23. — 50) Vgl. S. D. 679, 23 mit 680, 26. — 51) S. D. 679, 24—26. — 52) Man bemerke, um den Gedankenzug des Bekenntnisses recht zu würdigen, die gleichlautenden Anfänge in dem gesammten Abschnitt: (20) propter hanc hypostaticam unionem, quae sine vera illa communicatione naturarum nec cogitari nec subsistere potest, (23) propter hanc hypostaticam unionem et communionem divinae et humanae naturae in Christo, (24) huius hypostaticae unionis ratione et naturarum communione, (25) illius hypostaticae unionis et communicationis virtute, (26) ex illa unione et naturarum communione. — 53) S. D. 679, 26. — 54) S. D. 680, 27, 28. — 55) S. D. 676, 12. — 56) S. D. 692, 78. — 57) S. D. 691, 76. — 58) S. D. 688, 64, 65; vgl. auch 679, 26, in. — 59) S. D. 693, 82. — 60) S. D. 693, 85. — 61) S. D. 685, 51. — 62) S. D. 692, 78. — 63) S. D. 695, 92. — 64) S. D. 693, 82, 83. — 65) Vgl. Admonitio Neost. p. 299, s. die Stelle oben Anm. 27, worauf es dann weiter heisst: Repugnant ergo sibi, dum omnipraesentiam divinam, quae est semper ubique existere, communicant realiter naturae humanae, quam dicunt non semper ubique extitisse, sed semper existere ubique potuisse. Ibid. p. 305: Dicunt post formam servi de-

mum plane depositam, id est, post resurrectionem, ascensionem et collocationem ad dexteram Dei omnia divina opera λόγον operari coepisse per carnem ubique praesentem, qua maiestate prius abstinuerit: et tamen contendunt, si non agat omnia in, cum, per ubique praesentem carnem, personam Christi divelli. Quomodo ergo in humilitate Christus secundum illos fuit verus Deus? Nam ad unitatem personae requirunt non tantum posse eum omnia per carnem operari, sed re ipsa etiam operari. — [66]) Vgl. Dorner, Entwickelungsgeschichte von von der Person Christi II, 667 ff. Thomasius, Dogmatik II, 342 ff. — [67]) Brenz, de personali unione duarum naturarum in Christo p. 13: An non perspicuum est, quod cum Deitas et humanitas in una persona Christi inseparabiliter et indivulse coniunguntur, necessarium sit, ut ubicunque est Deitas, ibi etiam sit humanitas Christi? . . . Si enim Deitas Christi alicubi est sine humanitate eius, duae erunt personae, non una. Eben hierin beruht nach Brenz das Wesentliche und Unterscheidende der persönlichen Einigung Gottes und des Menschen in Christo gegenüber dem sonstigen Sein Gottes in den Menschen. Daher muss von einer exaltatio der menschlichen Natur schon in und mittelst der incarnatio geredet werden: de Maiestate Domini nostri Jesu Christi p. 76: Deinde non est sentiendum, quod humanitas Christi tum primum exaltata sit in summam sublimitatem et acceperit omnem potestatem in coelo et in terra, cum ascendit visibiliter in coelum, sed cum Verbum caro factum est et cum in utero virginis Deus assumsit hominem in eandem personam. Quae enim maior est exaltatio, quae est excellentior sublimitas, quam cum homo assumitur a Deo in unitatem personae et fit Deus ipse? Hoc autem non tum primum factum est, cum Christus resurrexit a mor-

tuis et ascendit in coelum visibiliter, sed factum est, cum in utero virginis incarnaretur. Nec tum primum dixit Dominus Domino nostro: Sede a dextris meis, cum nubes subduxit eum in monte Oliveti a conspectu discipulorum, sed cum Maria ad angelum diceret: Ecce ancilla Domini, fiat mihi secundum verbum tuum. Quare Christus homo, cum fuerit ab initio incarnationis verus Deus, fuit etiam tunc exaltatus in summam sublimitatem et accepit omnem illam maiestatem et potestatem, quam supra commemoravimus. Damit sinkt dann die nach der Auferstehung eintretende Erhöhung zu einer Manifestation dessen herab, was factisch vorher vorhanden war. De Maiestate p. 85: Numquid autem tum primum donatum est ei hoc nomen, cum resurrexit a morte et ascendit in coelum visibiliter? Nihil certe minus datum est ei, cum in utero virginis e spiritu sancto conciperetur Quid ergo est, quod Paulus hoc loco dicit, cum postquam subiisset mortem crucis, in summam sublimitatem elatum esse et assecutum nomen Dei? Illud est, quod supra diximus, phrasim loquendi esse, quod tunc res dicatur fieri, cum innotescit. Resurrectione autem a mortuis et ascensu in coelum ac missione spiritus sancti innotuit in ecclesia Dei ac publice patefactum est, quod hic Jesus filius Mariae non sit tantum homo, quales sunt alii homines, sed sit ab unigenito filio Dei in utero matris in unam personam assumtus et omni divina maiestate ornatus. Ib. p. 79: Quod Paulus dicit ascendisse Christum super omnes coelos, ut omnia impleret, non significat eum tum primum una cum humanitate sua coepisse omnia implere, cum visibiliter ascenderet, sed significat . . ., tunc manifesto spectaculo voluisse testificari et declarare, se verum Deum et hominem, hoc est, una cum Divinitate et humanitate sua iam

inde ab initio suae incarnationis omnia implevisse. Daher Brenz ascensus Christi in coelum visibilis und invisibilis unterscheidet und unter letzterem theils die Incarnation Christi theils seine Auferstehung versteht, vgl. de unione duarum naturarum p. 41 ff.; de Maiestate p. 78. Aber Brenz wollte doch keineswegs die Wahrheit der menschlichen Natur und ihrer Entwickelung mit jenen Sätzen aufgehoben wissen, vgl. de Maiestate p. 82: In similitudine hominum constitutus. Hoc idcirco dicitur, non quod Christus non fuerit verus homo, qui corpore et anima rationali constat; sed quod in modum hominum sustinuit omnia humanarum imbecillitatum genera, nascendo, increscendo, robore corporis et intellectu mentis augescendo, potu et cibo indigendo, esuriendo, sitiendo, sedendo, de loco in locum ambulando, et quidquid est harum infirmitatum. Potuisset iuxta formam Dei, quam habebat, statim ab initio incarnationis, non tantum heroico et coelesti corpore, quod nullo nec cibo nec potu nec motu locali indiguisset, videri, verum etiam summam mentis sapientiam ostentare et lingua angelorum loqui. Sed qua erat tempus inanitionis, voluit in similitudine hominum constitui et humanis imbecillitatibus obnoxius esse. P. 82: Quid ergo est, inanire se ipsum? Forma servi sumpta, in similitudine hominum constitutus et figura repertus ut homo, humilem praebuit se ipsum, factus obediens usque ad mortem, mortem autem crucis. Inanire igitur se ipsum est formam servi sumere, se in similitudinem hominum constituere, et quae sequuntur. Forma autem servi opponitur formae Dei. Sicut enim forma Dei est aspectus et ornatus divinae maiestatis ac dominationis, ita forma servi est aspectus et deformitas, qualem servi habent, prae dominis huius terrae. Nihil videtur abiectius, nihil vilius, nihil contemptius servis in

hac terra. Quidquid servi acquirunt, domino acquirunt. Necesse habent servi vilissima quaeque ministeria domino praestare. Dominus habebat quondam in servum potestatem vitae et necis. Ac breviter, servi a iumentis nihil aut parum coram dominis differre videntur. Haec est servorum forma. Et hanc formam Christus sumpsit. Potuisset iuxta formam Dei, qua ornatus erat, dominationem in coelo et terra exercere et incedere rex coelestis et terrestris. Sed quamquam possideret eam maiestatem, tamen texit et obduxit eam forma servi. Apparuit omnium vilissimus: natus in Bethlehem non habuit honestum locum in diversorio, sed reiectus est ad stabulum iumentorum et reclinatus est in praesepi, obambulavit in terris pauperrimus, non habens ubi recumberet capite, vocatus ad aegrotos venit ut servus ad dominum, pedes discipulorum lavit, quod est officium nimis servile. Captus a magistratu multas plagas sicut servus accepit. Quid multis opus? Jesaias vocat eum ex mandato coelestis patris servum et virorum novissimum. Voluit igitur obedire voluntati patris et sumsit formam abiectissimi servi. Man sieht freilich, dass hiermit das Problem noch nicht gelöst ist, wie diese Sätze mit jenen früheren die Wirkung der unio personalis bestimmenden übereinkommen. — [68]) Chemnitz de duabus naturis in Christo p. 20: Humana natura . . . ex illa unione cum λόγῳ accepit non tantum incomprehensibilia et ineffabilia dona et ornamenta creata et finita, formaliter ipsi inhaerentia, sed quia tota plenitudo Deitatis Filii Dei personaliter in assumta natura habitat, plenitudo illa lucet in ea tota, ita ut caro illa hoc quasi lumine accensa ipsa etiam luceat atque ita ditata sit divinis virtutibus et operationibus, non per physicam effusionem, aut essentialem inhaesionem, sed per oeconomiam unionis,

ut $\lambda\acute{o}\gamma o\varsigma$ omnipotentiae suae opera in illa, cum illa et per illam assumtam naturam pro beneplacito suo exserat et perficiat, sicut anima corpori et ignis ferro ignito potentias et operationes suas communicant Quam maiestatem in ipso primo momento unionis, quando tota plenitudo Deitatis in Christo habitare coepit corporaliter, humana natura accepit ac habuit: sed ratione exinanitionis tempore humiliationis illam non semper exseruit et usurpavit. Deposita autem in resurrectione et ascensione servi forma in plenariam ac manifestam eius possessionem et usurpationem per sessionem ad dexteram maiestatis et virtutis Dei collocata et exaltata est. Das Letztere gleichlautend noch einmal p. 21. Chemnitz tritt noch näher an die Lehrweise von Brenz da heran, wo er jene bekämpft, die unionem hypostaticam ex statu exinanitionis metientes, imaginantur assumptam naturam humanam ratione unionis tunc non habuisse divinam maiestatem personaliter inhabitantem, quasi scilicet exinanitio sit absentia vel carentia. Deinde fingunt, post depositam servilem formam quidquid assumpta natura excellentiae et praeeminentiae in glorificatione et exaltatione scribitur accepisse, illud eam non ex hypostatica cum Divinitate unione accepisse et habere, sed quasi ab extra et aliunde in eam allatum. Quae imaginationes cum vera ratione hypostaticae unionis pugnant et eam evertunt. In primo enim momento conceptionis tota plenitudo divinae essentiae et maiestatis personaliter se assumtae naturae univit et in ea personaliter habitavit. Licet autem ratione exinanitionis se non semper in carne plena et manifesta usurpatione exseruerit, non tamen ideo defuit, ut postea in glorificatione et exaltatione aliunde et quasi ab extra fuerit in carnem inferenda et deducenda.

Aliud enim est aliquid habere, et aliud est illud usurpare. Aliud est adesse aliquid, aliud est, quando illud, quod adest, se exserit, quando vult. Cf. p. 28, p. 115, p. 137. Hinsichtlich des anderen Punctes vgl. p. 210: Addenda est utilis et necessaria haec commonefactio, quomodo doctrina haec de exaltatione et praerogativis humanae naturae in Christo ita tradenda et accipienda sit, ne veritas humanae naturae et essentialium eius idiomatum vel tollatur vel negetur. P. 218: Atque hinc etiam manifestum est, non fieri confusionem articulorum fidei, sed illos distinctos esse et manere, et singulos peculiare aliquid continere. In incarnatione enim facta est hypostatica unio Deitatis *λόγου* cum assumta humanitate, in qua tota plenitudo Deitatis a primo momento conceptionis personaliter inhabitavit. Sed ratione exinanitionis usurpatio et manifestatio eius, ut non statim et semper per humanitatem assumtam se exsereret, ad tempus dilata et quasi suspensa fuit. Per ascensionem vero depositis infirmitatibus et remota exinanitione rationem vivendi iuxta conditiones huius saeculi reliquit atque ita ex hoc mundo exivit. Per sessionem vero ad dexteram Dei ingressus est in plenariam et manifestariam usurpationem et ostensionem eius potentiae, virtutis et gloriae Deitatis, quae tota plenitudine personaliter in assumta natura ab initio unionis habitavit, ut nunc non amplius sicut in exinanitione se contineat, retrahat et quasi lateat, sed ut in assumta, cum assumta et per assumtam humanam naturam plene, manifeste et gloriose exserat; p. 217: Infinitis modis plus est (exinanitio), quam si ignis in ferro prorsus ignito nec speciem, nec vim, nec operationem suam exsereret. Tanta humilitate et exinanitione peccatum inobedientiae ex superbia primorum parentum

commissum expiandum erat. Die Abneigung gegen das Hinausgehen der Speculation über die Schrift mit unverkennbarer Beziehung auf die Würtemberger p. 215: Et semper repeto, haec de illis, sive παραφυσικὰ sive ἀντιφυσικὰ sint in humana natura Christi, intelligenda esse, quae habent manifestum verbi Dei testimonium. Quae vero praeterea quaeruntur et disputantur de humana natura in Christo, de quibus non extant peculiaria, certa et manifesta in verbo Dei testimonia, licet propter hypostaticam unionem et immensam Dei potentiam negari non possint aut debeant, et ex generalibus scripturae dictis colligi possint probabilia quaedam argumenta, simplicius tamen et tutius est, in illis vel adstruendis vel destruendis non laborare, sed reiicere illa ad aeternam illam scholam. Vgl. auch p. 188. — [69]) Bei Heppe Geschichte des Protest. III, im Anhang p. 64 ff. — [70]) Heppe III, im Anhang S. 140, 143. — [71]) A. a. O. 146. — [72]) Ebendaselbst. — [73]) A. a. O. S. 287, 289, 290, 292, 293. — [74]) Heppe, der Text der Bergischen C. F. 157, vgl. mit S. 158, Anm. 60. — [75]) Heppe III, S. 121 ff. — [76]) Gegen Dorner, Person Christi II, 712, welcher sagt, man habe, da eine Eintracht um jeden Preis sollte zur Erscheinung gebracht werden, das falsche Unionsverfahren eingeschlagen, welches Concessionen mit Gegenconcessionen abwechseln lässt, und nach Formeln greift, welche beide Theile, wenn auch in sehr verschiedenem Sinne, sich glauben gefallen lassen zu können. — [77]) Damit man sehe, wie sehr gerade Chemnitz dies am Herzen liegt, will ich noch eine weitere Stelle zu den schon oben angeführten hinzufügen. De duabus naturis p. 216: Illud autem et absurdum est et falsum, quod quidam fingunt, exaltationem et glorificationem assum-

tae naturae in Christo advenise ipsi non ex hypostatica cum Deitate unione, sed aliunde et ab extra Jam vero hypostatica illa Divinitatis cum assumta humana natura unio facta est in ipso momento conceptionis. Nec post resurrectionem demum tota plenitudo Divinitatis coepit in Christo habitare corporaliter, quasi post factam in conceptione hypostaticam illam unionem, ante ascensionem et sessionem ad dexteram, vel inanis vacuitas vel particularitas quaedam Divinitatis corporaliter in Christo habitarit, vel quasi hypostatica unio, seu inhabitatio personalis totius plenitudinis Deitatis in assumta Christi natura processu annorum subinde maior, arctior, plenior et perfectior facta fuerit, cum a primo momento hypostaticae unionis tota plenitudo Deitatis habitarit corporaliter, sive in carne, seu assumta natura Christi. — 78) Gegen Dorner II, 711. — 79) Chemnitz de duabus naturis p. 203: Et quod Longobardus ibidem addit, quod Christus non ubicunque est homo sit, nec ubicunque est unitus sit homini, sive humanae assumtae naturae, hoc nec ipsos adversarios arbitror dicere audere. Si enim Christus in uno tantum loco est Deus et homo, habens sibi unitam assumtam humanitatem, alibi vero, ut in coena Dominica et in ecclesia (ut intra hos terminos disputationem contineamus) non sit Deus et homo *θεάνθρωπος*, sed Deus tantum, extra unionem cum assumta natura, vel non habens unitam sibi humanam naturam, sicut Lombardus loquitur, iam divisa est persona et duo ponuntur Christi, alter Deus et homo habens sibi unitam assumtam humanitatem in uno aliquo loco, alter vero in coena et in ecclesia non Deus simul et homo, sed Deus tantum non habens unitam sibi assumtam humanam naturam, vel extra unionem cum

assumta humanitate subsistens. — [80]) Chemnitz de duabus naturis p. 216. — [81]) Wie man aus den oben Anm. 68 ausgehobenen Stellen ersieht, wechselt der Ausdruck plenaria ac manifesta possessio mit dem häufigern der plena et manifesta usurpatio, und schon der Zusatz manifesta dort zeigt hinlänglich, wie das plenaria zu verstehen sei. — [82]) Vgl. z. B. de duabus naturis p. 216, p. 20, al. — [83]) A. a. O. — [84]) S. D. 679, 26. Gegen Dorner II, 712. — [85]) Chemnitz de duab. nat. p. 218: Atque eodem modo de exinanitione Christi antiquitas etiam sentit et loquitur. Folgt zunächst eine Aeusserung von Theodoret und Oecumenius. Augustinus vero et Leo exinanitionem dicunt aliud nihil esse, quam formae servilis acceptionem, quod scilicet Divinitas in assumta natura se non manifeste semper exeruit, sed habitu inventus est ut simplex homo, imo ut servus. Vgl. p. 138: Naturam humanam Christus in gloria adhuc habet, servi vero formam deposuit. S. 28: Deinde fingunt, post depositam servilem formam (womit also Ch. schlechthin den Uebergang von dem einen status zum andern beschreibt) quidquid assumta natura excellentiae et praeeminentiae in glorificatione et exaltatione scribitur accepisse, illud eam non ex hypostatica cum Divinitate unione accepisse et habere, sed quasi ab extra et aliunde in eam allatum. — [86]) Gegen Dorner II, 705 u. a. — [87]) So antwortet z B. Chemnitz auf den Einwand: Cum essentialia idiomata Deitatis idem sint cum essentia et essentia divina sit *ἀμέριστος* vel *ἀδιαίρετος*, ergo vel simpliciter omnia vel prorsus nulla idiomata divina communicata esse assumtae naturae etc. p. 127: Primum itaque argutias illas *ψευδωνύμου γνώσεως*, sicut Paulus eas appellat, piscatoria simplicitate retundam et dicam, quidquid de toto incar-

nationis mysterio et ita etiam de communicatione maiestatis mihi in hac vita sciendum et credendum est, illud me ex sola scriptura discere et petere debere, ac quae ibi expresse patefacta sunt, quod in tempore data seu communicata sint assumtae naturae, de illis me recte asseverare ac in eis tuto me acquiescere ac merito illis me contentum esse. Reliqua vero quae vel quaeri vel disputari possunt et in verbo non habent expressam patefactionem, cum magni huius mysterii profunditatem in hac vita exhaurire et pervidere non possimus, ita me differre et reiicere ad magnam illam coelestem, aeternam et illustrem scholam, ubi gloriam Christi salvatoris et fratris nostri ad faciem sicut est videbimus. Nec propter ea, quae explicare non possum, ab illis, quae expresso verbo patefacta sunt, discedere me debere. Haec responsio si videbitur rudior, simplicior et puerilior, non pugnabo, sed scio veram, certam, firmam et omnium tutissimam esse etc. — [88]) S. D. 680, 27. — [89]) S. D. 680, 28. — [90]) S. D. 680, 29. — [91]) S. D. a. a. O. — [92]) Z. B. Oecolampadius de s. coena, bei Pfaff, Acta et scripta eccl. Wirtemb. p. 55: Christum sedentem in coelis ad dextram patris peregrini in hoc saeculo et viduati sponso requirebant . . . Porro ut corporali erectioni respondeat animorum vivacitas, etiam hodie in sacris operationibus more vetustissimo admonemur, sursum corda audientes, non dicitur corda advertite erga panem, vel erga altarium, sed sursum, ubi scilicet est in dextera patris sedens. Zwingli, über des Strussen Büchlin, WW. II, 1, 490; „Hie muss ich etlichen prädicanten eine antwurt geben, die auch gar in einer gar verrümmten statt dargestanden und also usgeschruwen habend: sehend, fromme christen, diese nüwen leerer sind die falschen propheten, die Christum zeigend: sich, er

ist hie, sich er ist dört; dann sy sagend: sich, er sitzt zur gerechten gottes vatters, zeigend sy in nit an eim ort? Ja, sprechend sy, gott hat kein hand, desshalb zu der gerechten sitzen so vil vermag als glychen gewalt mit im haben etc. mit vil anderer klugheit. Sich, tüfel, wie krümmst du dich. Söllend wir in nit da oben zeigen, so Marc. 16, 19 also stat: Er ist in den Himmel empfangen und hat sich gesetzt zu der gerechten gottes, und Stephanus sagt: Ich sich den Himmel offen und den sun des menschen stohnde zur grechten gottes? Ist Marcus ein falscher prophet? Derglychen der heilig Stephanus? Nun redend sy doch grad wie wir. O ir verspotter, merkend uf, heisst zu grechten sitzen glycheng walt mit Gott haben? Ja. So ist es ein tropus, ein verwendte red. Zimmte uns iez nit ouch böldren und schryen: wir haltend uns der einfaltigen worten, machend uns us zur grechten sitzen nit mitherrschen? Darum so merkend, wie davor ist anzeigt, dass auch in den allerhöchsten dingen gott tropisch redt. Demnach sagend an, lieben brüder, ist Christus nüwlich erst zur grechten gottes kummen, oder ist er ewiglich da gewesen? Werdend ir one zwyfel und auch recht antwurten: dass er nach göttlicher natur ewiglich da sitzt, das ist, glych ist und herrschet. Frag ich: was ist dann hinuf gefahren? On zwyfel die menschheit. So ist sy one zwyfel vor nit doben gewesen. Ist sy vor nit doben gwesen, so ist die menschheit Christi ie nit mer dann an eim ort; oder aber, wär sy wie die gottheit allenthalb, als ir sagend, so wär sy ouch allweg doben gwesen, und hätte nit uffarens bedörfen. So erlernend ir am hinuffaren, dass sy nu an eim ort ist; erlernend ouch, dass die uffart und zur gerechten sitzen hie allein uf die menschheit Christi reicht". — [93]) Vgl. schon

Zwingli, Ueber Luthers Buch das Sacrament betreffende, vom J. 1528, WW. II, 2, 71: „Wenn du sprichst: gottes gerechte hand, kraft, majestät und gwalt ist allenthalb, redst du recht, wiewol du vermeinst, wir tölpischen narrenköpf habind das noch nie gewüsst. Ach, wer ist doch so kindisch in der heiligen gschrift, der das nit wüsse? . . . So du sprichst: ist Christus nit zur grechten gottes, wird ich sagen: ja, er ist da; er ist aber der beeden naturen halb nit glychförmig da. Dann der göttlichen halb ist er da als der glychgwaltig, ewig, unangehebt gott, der allenthalb ist, alle ding erhalt, allen dingen das leben ist und gibt. Nach der menschheit ist er aber da als mit der nüwlich angenommenen natur, die nit von ewigheit syn mag, oder aber es wärind zwey infinita" u. s. w. — [94]) Grundfest von der Person Christi fol. 132 a. — [95]) Admonitio Neost. p. 268: . . . contra tot apertissima scripturae testimonia, quae affirmant, sursum et in summa sublimitate esse illud domicilium et sedem beatorum angelorum et hominum, in quo Deus immediate suam gloriam illis conspiciendam exhibet, in quo nunc est Dominus et in quod, cum illinc rursus descenderit, nos sibi obviam raptos in nubibus assumturus est ad se, ut semper, ubi ipse est, nos simus cum ipso. Vgl. p. 269. — [96]) Man läugnete zunächst die Schlussfolgerung: corpus Christi collocatum est ad dextram Dei, haec autem est ubique: ergo et corpus Christi est ubique. Admonitio p. 268: Hic primum inepta est collectio: non enim, quia ubique est dextra Dei, quam ipsi exponunt potentiam Dei, id est, ipsam Deitatem, ideo etiam quidquid collocatum est ad dextram illam, est ubique. Sodann aber: Dum volunt vitium formae istius argumenti corrigere, incidunt in vitium materiae et pro maiore sumunt

rursus falsum dogma, quo corrumpunt articulum fidei de sessione Christi ad dextram patris. Collocationem enim hanc ad dextram exponunt unionem humanitatis cum λόγῳ et realem communicationem divinarum proprietatum, praesertim omnipotentiae et ubiquitatis: atque ita hanc etiam collocationem humanitatis ad dextram Dei in ipsa conceptione factam dicunt et tres istos fidei articulos, nempe incarnationem, ascensionem in coelum et collocationem ad dextram patris una interpretatione falsa in unum chaos confundunt: omnes enim eos definiunt per realem communicationem idiomatum, hoc est, per ubiquitatem carnis. — [97]) Apologie der C. F. fol. 71a: „Von der Himmelfahrt lehren und bekennen wir, dass der Artikel historice und laut des Buchstabens zu verstehen sei, und dass Christus mit seinem Leib am 40. Tage nach seiner Auferstehung wahrhaftig und sichtbarlich von der Erde durch die Wolken erhoben und gen Himmel gefahren sei, und dass hier keine Disparition oder Verschwindung zu dichten sei". Chemnitz de duabus naturis p. 191: Nec fit implicatio contradictionis, si idem corpus dicatur esse in uno loco iuxta proprietates essentiales naturali modo et si supra physica idiomata per Dei voluntatem ac potentiam supernaturali, coelesti ac divino modo ponatur non in uno sed in pluribus locis adesse. Non enim contradicentia sunt, si alio atque alio respectu et modo contraria eidem tribuantur. — [97b]) In dem Artikel vom Abendmahle S. D. 672, 119 wird etlichen Sacramentirern schuld gegeben, dass sie den Text Act. 3, 21 oportet Christum coelum accipere vorsätzlich und böslich zur Bestätigung ihres Irrthums verfälscht und statt dessen gesetzt hätten, oportet Christum coelo capi. Wir können uns diese Beschuldigung nicht aneignen, wenn auch ohne Zweifel

nicht οὐρανὸν sondern ὂν das Subject des Satzes ist. Vgl. über den mit grosser Heftigkeit geführten Streit die Admonitio Neost. p. 89 ff. Dagegen die Apologie d. Conc. fol. 53 a; Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 27 a. Wigand de Sacramentariismo fol. 405 b. Weitere Nachweise bei Wolf, curae philol. et criticae T. II, p. 1060. — [98]) Zanchi, de filii Dei incarnatione p. 549 ff. Hier zunächst als Antwort auf die Ausführungen von Chemnitz über die sessio ad dextram Dei: Primum demonstrandum est, hunc articulum nihil prorsus pertinere ad realem idiomatum communicationem, quae, ut ipsi aiunt, consecuta est unionem hypostaticam. Ratio est 1) quia unio hypostatica facta est in ipso incarnationis momento: haec autem sessio ad dextram Dei patris nonnisi post passionem et mortem, sicut docet ordo articulorum fidei . . . 2) quia unio hypostatica facta fuit in terra, sessio autem ad dexteram nonnisi in coelo, id est, postquam ascendit in loca excelsa atque coelestia. Sic enim docet idem ordo articulorum fidei . . . Quae duae circumstantiae, temporis nimirum et loci, efficiunt, ut hic articulus nihil faveat adversariis in articulo de coena Domini. Haec nempe fuit a Christo instituta ante passionem et resurrectionem et in terris. Nun die Erläuterung des Ausdrucks selbst p. 553: Summa est, hac sessione proprie significari Christum, qua homo est, peracta in terris peccatorum nostrorum per ipsius mortem purgatione et immortalitate donatum atque in coelos evectum, supra omnes angelos, eoque supra omnes creaturas fuisse collocatum: ut nimirum esset in totius mundi atque inprimis totius ecclesiae gubernatione vicarius patris, collega atque collateralis. Nach Anführung einer Anzahl von Schriftstellen bestimmter p. 557: Ex iis locis luculenter apparet: spiritum sanctum non usur-

passe hanc phrasim de Christo: sedet ad dexteram patris, ut significaret, Christum, quatenus homo est, ita sedere ad dexteram patris, ut aequali potentia et maiestate sibi realiter communicata cum patre regnet, sed tantum eum regnare ut patris vicarium, superiorem omnibus angelis, sed inferiorem tamen patre. Sed interim non inficiamur, quin dici possit et debeat, Christum, qua homo est, aequali maiestate et honore cum patre regnare, iuxta communicationem idiomatum. Et sic explicanda sunt loca patrum, quae ab adversariis afferri solent et possunt. Sed revera humana Christi natura, sicut ipsa non est comparanda cum divina, sic etiam honore, potentia et dignitate non est Deitati aequiparanda. Und nun wird Beides in der wunderlichsten Weise verbunden. Ita constat e sacris literis, quod Christus, qua homo est, dicitur sedere ad dexteram patris: illud communicatione quidem idiomatum, propter identitatem personae, posse exponi de aequalitate honoris, maiestatis et potentiae cum patre; sed re ipsa aliter intelligi non posse, quam nos exposuimus interpretatione collecta ex aliis sacrae scripturae locis: nempe Christum, qua homo est, regnare cum patre, tanquam eius vicarium, superiorem omnibus creaturis, sed inferiorem patre. Anders aber nicht besser Sadeel, de veritate humanae naturae J. Ch. p. 158, der sich hinter die Person Christi versteckt: neque dicendum est in abstracto, humanam naturam habere aequalem gloriam cum Deo: alioquin esset Deus; nec rursus dicendum est, divinam naturam Christi, postquam Christus ipse resurrexit, accepisse aequalem gloriam cum patre, quandoquidem eam semper habuit. Dagegen bemerkt zwar V. H. Zikzai, de tota re sacramentaria p. 433, richtig: quid hoc ad corporis essentialem ubique porrectam praesentiam? aliud enim est, de potentia,

aliud de corporis praesentia loqui. Aber indem er zugesteht, ex eo quod sedere Christus ad dextram Dei dicitur, hoc tantum sequitur, participem eum esse eorum, quae dexterae Dei nomine intelliguntur, puta maiestatis, omnipotentiae et regni. Atque hoc quidem non inviti fatemur, nempe Christi etiam secundum carnem glorificati potentiam, maiestatem et regnum quaquaversum extendi etc., so ist in dem secundum carnem glorificati eben dies enthalten, was die reformirte Doctrin läugnet. — 99) Apologie der C. F. fol. 70a. — 100) S. D. 680, 31 ff. — 101) S. D. 687, 62. — 102) S. D. 688, 63; vgl. Heppe, d. Text der Bergischen C. F. S. 168. — 103) Praefatio Electorum etc. S. 15. — 104) Admonitio Neost. p. 80: Nihil est omnipotens nisi ipsa omnipotentia, quae est ipse Deus, neque per hanc ulla natura potest esse omnipotens, nisi ipse Deus. Quidquid enim est omnipotens, profecto per omnipotentiam ut sit omnipotens necesse est: idque vel tanquam per essentiam suam vel tanquam per accidens, seu qualitatem inhaerentem. At Deitas nec accidens cuiusquam est nec essentia alius rei, praeter ipsum aeternum Deum. — 105) Apologie der C. F. fol. 49b. — 106) Z. B. Brenz, sententia de libello H. Bullingeri, cuius titulus est, tractatio verborum Domini: in domo patris mei mansiones multae sunt, Frankfurt 1563, p. 102: Cum igitur Deitas in Christo effuderit omnem suam maiestatem et gloriam sine ulla mensura in humanitatem a se assumtam, ... necessario sequitur, quod et humanitas Christi, quae a Deitate assumta est in unitatem personae, facta sit omnipotens et omnia impleat. Andreae, Apologia capitum disputationis de maiestate hominis Christi etc., Tübingen 1564, p. 54: Probavi, hanc maiestatem Christo recte tribui, quia λόγος in hunc hominem plenitudinem divinitatis effuderit. Daneben

Unterscheidungen wie diese p. 16: Diligenter meminerit christianus lector, me in conclusionibus meis sedulo distinxisse inter maiestatem filii Dei . . . ubi diximus: nos humanitatem Christi Divinitati eius non οὐσίᾳ, sed ἐξουσίᾳ, non essentia sed potentia, non natura sed gloria, non substantia sed maiestate secundum scripturam exaequare, Bestimmungen, welche allerdings viel zu wünschen übrig lassen. Ueber den Anstoss, den man an jener „Ausgiessung" nahm, vgl. z. B. Grundfeste von der Person Christi fol. 116 b, und die allerdings richtige Vertheidigung Andreaes in dem „unterthänigsten Bericht auf die Verzeichniss, so Landgrafe Wilhelm zu Hessen überschickt, von ungeschickten und ungewöhnlichen Reden, deren sich D. Brentius, D. Jacobus Andreae und M. Joh. Parsimonius . . . gebraucht haben", vom 13. Sept. 1577, bei Hutter, Concordia conc. p. 468 ff. „Soviel das Wort effundere belangt, darum es allein zu thun, haben die alten Kirchenlehrer dasselbe in diesem Geheimniss gebrauchet . . . Zudem ist dies Wort weder der Väter noch unser, sondern der h. Schrift und des h. Geistes Wort, welches der heilige Geist gebraucht hat von den Gläubigen, dass Gott seinen Geist über sie ausgegossen habe, über alles Fleisch, die doch denselben nur mit der Mass empfangen. Warum sollten die Kirchenlehrer und wir nicht auch Macht und Gewalt haben, solches Wort von dem Menschen Christo zu gebrauchen, dieweil dem Herrn Christo nach der Menschheit der Geist ohne Mass gegeben und also wahrhaftig ausgegossen ist." — [107]) Andreae Apologia p. 25: Qualis autem sit Divinitas hominis Christi explicatum est supra (vgl. die vor. Anm.), non οὐσιώδης illa et aeterna cum patre et spiritu sancto essentia communis, sed communicata a secunda hypostasi. Hutter a. a. O. p. 476: Quod

Christus alio modo omnia sciat et intelligat, quam Deus, cum sapientia in Deo sit ipsa Dei natura et substantia, quod de homine dici non potest. Est itaque similis aut par sapientia, attamen non una aut eadem sapientia. Was Andreä p. 477 dahin zurechtstellt, dass er bemerkt, der Sohn Gottes wisse Alles auf eine andere Weise denn des Menschen Sohn; der Sohn Gottes habe es von Natur, aber als des Menschen Sohn habe ers nicht von Natur, sondern empfangen. — [108]) Schegk de una persona et duabus naturis, bei Dorner II, 686 Anm. — [109]) S. D. 689, 66. — [110]) Zanchi, de filii Dei incarnatione p. 563, führt zum Beweis, quam ambigue in hoc argumento et astute simul et inconstanter loquantur, eine Stelle aus Chemnitz de duabus naturis p. 136 an, wo es unter Anderm heisst: Sed nostrae etiam ecclesiae dicunt, maiestatem divinam non ita communicatam assumtae naturae, ut illa eam a Divinitate separatam, essentialiter, formaliter et subiective, secundum se et in ipsa inhaerentem habeat. Quia enim natura humana in Christo, etiam in unione et post unionem, non est consubstantialis et coaeterna Deitati, ideo nequaquam dicimus, esse aequalem gloriam, coaeternam et parem maiestatem divinae et humanae naturae in Christo, sicut patris, filii et spiritus sancti propter essentiae ταυτότητα et personarum coaequalitatem et coaeternitatem maiestas par est et potestas, aequalis gloria et coaeterna maiestas. In unione enim non est facta naturarum vel confusio vel conversio, vel exaequatio, nec divina maiestas facta est essentialis assumtae naturae conditio vel essentialiter in eam transfusa, und fährt dann p. 564 fort: Notanda illa verba: separatam a Deitate habebat: non accusamini, o boni, quod separetis, sed quod quae propria sunt Dei-

tatis, realiter communia faciatis humanitati. Notanda et illa: non formaliter etc. Quomodo ergo? Quidquid enim vere realiterque alicui communicatur, illud ab eo in se recipitur et habetur, vel subiective ut accidens in subiecto, vel essentialiter ut substantia in substantia. Item quidquid ab alio recipitur realiter, illud in sese habeat necesse est. Quid igitur est dicere, humana natura realiter communicatam habet divinam maiestatem, sed neque essentialiter neque subiective habet neque in se habet: quid, inquam, aliud hoc est, quam quod affirmasti statim negare: quod una manu aedificas, statim altera destruere? p. 565: si non est facta ei essentialis et tamen recepta est in ea realiter: qualis igitur est illi facta conditio? num accidentalis? At hoc etiam negant. Ebenso Danaeus, Examen libri Chemnitii de duabus nat. p. 386. — [111]) S. D. 685, 51, 53. — [112]) S. D. 691, 76; 690, 70. — [113]) S. D. 688, 64. — [114]) Weiter brachten es auch die Reformirten in ihrem Widerspruche gegen die realis communicatio idiomatum nicht, als dass sie sagten, es komme eine solche communicatio sonst nicht vor. Zanchi, de filii Dei incarn. p. 593: Quia proprietates essentiales alicuius substantiae, puta divinae naturae, non possunt realiter alii substantiae, puta humanae animae et corpori, communicari, quin etiam essentia ipsa, puta Deitas, realiter communicetur, essentiam autem divinam humanae realiter se communicare nil aliud est, quam efficere, ut humana in divinam transmutetur et ex humana fiat divina, sicut etiam in ligno ex vi ignis se ipsum suasque essentiales qualitates in illud realiter communicantis fieri videmus: idcirco concludimus, nullius substantiae proprietates essentiales in aliam substantiam communicari realiter posse sine aliqua transmutatione vel confusione . . . Neque

est, cur quispiam dicat, hoc quidem verum esse in rebus physicis atque humanis: sed in rebus divinis, quales sunt essentiales Dei proprietates, rem non eodem plane modo se habere. Mihi enim satis est demonstrasse, nullam in natura fieri realem communicationem sine aliqua vel rei quae communicatur, vel rei in quam fit communicatio, vel utriusque simul mutatione aut confusione. Dagegen war man sich lutherischerseits darüber vollkommen klar, dass man diese Dinge nicht ohne Weiteres den Regeln des Aristoteles subsumiren dürfe. Apologie d. Conc. fol. 89b: „Nachfolgendes argumentum bringen sie für als insolubile: quidquid est in rerum natura, vel est substantia vel accidens. Sed realis idiomatum communio neutrum est. Ergo communicatio idiomatum realis nihil in tota rerum natura est, sed merum figmentum et somnium. Antwort. Die erste propositio dieses Arguments stösst auf zweierlei Weise in diesem hohen und unbegreiflichen Geheimniss an. Erstlich, dass sie nur eine Schulregel ist, so ferner nicht denn auf die Kreaturen gerichtet ist, auch vom Aristotele und Andern weiter nicht verstanden, denn von den Kreaturen, welche nichts mehr denn Kreaturen sind und in ihrer natürlichen Ordnung und Lauf der Natur sind und bleiben . . . Zum Andern, dass, wenn es gelten sollte, aus dieser regula dialectica consequentias zu machen, ebener Massen auch daraus könnte gefolgert werden: Was in rerum natura nicht substantia oder accidens ist, das ist merum figmentum et somnium. Die persönliche Vereinigung beider Naturen in Christo ist weder substantia noch accidens secundum dialecticas et physicas regulas (Darum sie denn auch von der orthodoxa antiquitate mit einem sonderlichen Namen personalis unio genennet worden).

Ergo so ist sie merum figmentum et somnium. Das wird aber unser Gegentheil nicht leicht gestehen wollen. Derwegen so kann noch mag diese regula nicht simpliciter et indistincte auf dieses negotium de communicatione maiestatis, welche ein consequens ist hypostaticae unionis und freilich dieser oder dergleichen regulis dialecticorum als ein mysterium nicht unterworfen, gezogen und applicirt werden. Oder da das geschehen sollte, muss man auch das ganze mysterium incarnationis una litura abtilgen und aufheben." Vgl. fol. 105 b. — [115]) S. D. 681, 34. — [116]) S. D. 685, 52, 53. — [117]) S. D. 690, 71. — [118]) Vgl. oben Anm. 114. — [119]) Danaeus, Examen libri de duabus in Christo naturis a M. Chemnitio conscripti p. 104: Neque omnipotentiae Dei opera sunt re ipsa ulli rei *κοινωνητά,* aut per aliud quidquam quam per ipsam omnipotentiam fieri possunt. Quid enim obsecro plenitudinis Dei praeter Deum ipsum capax esse potest? Quid item omnipotentiae Dei opus, praeter Deum ipsum, potest cooperari? Nam si omnipotentia, si omniscientia, si omnipraesentia, si infinitum esse, si summum esse sunt propria Dei ipsius (qua ab omnibus rebus creatis quantumvis excellentibus secernitur) gloria, certe nec haec ipsa attributa nec eorum opera et effecta alii quam Deo realiter convenire aut tribui, aut tota vel ex parte communicari possunt Denique nihil quidquam, quod Deitatis ipsius proprium et essentiale est, ulli omnino rei creatae (qualis est humana et assumta a Christo natura) realiter communicari potest, nisi Deum quendam novum nasci et fieri posse concedamus. Vgl. p. 363, 406. Zanchi, de filii Dei incarnatione p. 513: Sicut filio Dei, infinitam habenti potentiam, nihil creatae potentiae realiter potuit addi: sic filio hominis, id est, humanae

naturae finitae infinita potentia realiter non potuit communicari. Proinde gratia duntaxat unionis et quae humanae sunt naturae, filio Dei, et quae vicissim filii Dei sunt, ea filio hominis attribuuntur. P. 480: Admittunt cum Damasceno, unam et eandem, non dico personam sed naturam, non posse contrariarum et inter se ex diametro pugnantium qualitatum *δεκτικὴν εἶναι*: ut quod sit creata et increata, circumscripta et incircumscripta, finita et infinita: quia contraria de eodem et secundum idem et eodem tempore nec variato sensu praedicarentur: quo nihil est aut dici aut excogitari potest absurdius et magis *ἀδύνατον* (diese Angabe hinsichtlich dessen, worüber man mit den Lutheranern einig sei, ist nicht ganz genau): quomodo igitur dici potest, proprietates divinas realiter communicatas esse humanae naturae, quin aut haec intolerabilis absurditas et contradictio consequatur, aut naturam humanam propriis spolies proprietatibus, quod nihil aliud est, quam negare Christum verum esse hominem? Antonius Sadeel, de veritate humanae Christi p. 18: Si corpus Christi accepit ab unione hypostatica, ut sit omnipraesens: ergo finitum capit infinitum. *Ἀδύνατον.* Consequentia patet ex natura corporis et ex verbo accipiendi. Ibid. Nullum dogma, quod continet contradictionem, est theologicum, ac ne dignum quidem est nomine dogmatis. Dogma de omnipraesentia corporis Christi continet contradictionem. Quare non est theologicum ac ne dignum quidem nomine dogmatis. P. 21: Dicis corpus Christi esse circumscriptum uno respectu et incircumscriptum alio. At ego id fieri posse pernego, quia inter nos quaeritur, non an hoc vel illud consideres in Christi corpore, sed an actu corpus Christi sit circumscriptum simul et incircumscriptum: quod nos *ἀδύνατον* esse affirmamus, quippe

ἀντιφατικόν. P. 24: Nam ut fateor, corpus Christi praestantissimis dotibus exornatum esse, ita constanter affirmo, eas dotes non posse opponi contradictione illis proprietatibus naturalibus, quas ipse dicis remanere. Itaque si actu corpus Christi finitum manet, ex natura veri corporis, certe non potest accipere ab unione personali, ut actu simul sit infinitum. Quia non potest accipere, ut non sit corpus. Desineret enim esse duarum naturarum unio. Ut autem item corpus sit actu finitum simul et infinitum, fieri nequit. Vgl. H. Zikzai, de tota re sacramentaria p. 457. — [120]) Vgl. über Brenz Dorner II, 674 ff. Andreae, Apologia de maiestate hominis Christi etc. p. 22: Nam quod de plenitudine Dei disputat adversarius, quae Deus in se ipso est, quis non videt eum in omnibus creaturis esse? Ubicunque enim Deus est, plenitudo quoque illa οὐσιωδικὴ sit necesse est: nisi eum, qui spiritus est, in partes dividamus. P. 23: Etenim ut de rebus omnibus dicamus, quatenus sunt, a Deo suum Esse habent. P. 41: Si autem verum est: quod finita res infinitum intra se capere non possit, alterum ex his neget necesse est, aut Deum non esse infinitum aut in electis non esse totum. Quorum utrumque impium et haereticum est. Si autem Deus totus in omnibus et singulis fidelibus habitat ratione essentiae, quibus tamen se non totum communicat, sicut Christo, quomodo finitum infiniti non est capax? Schon anders Egid. Hunnius, libelli IV de persona Christi eiusque divina maiestate p. 50: Quomodo vero infinita illa maiestas inhabitat ὁλικῶς in humanitate, cum finitum non sit infiniti capax? Non ignoro, quosdam hoc, quod Aristotelis est, axioma physicum pro gemma nescio qua in huius negotii disceptatione venditare. Sed miseri illi homines non expendunt, eo-

dem hoc axiomate, si in hoc negotio valere debeat, unionem ipsam prorsus enervari. Si enim humana natura Christi non potuit particeps fieri omnipotentiae caeterarumque proprietatum Verbi propter illarum infinitatem: certe propter eandem causam neque ipsius λόγου potuit esse capax; siquidem λόγος non minus quam sua maiestas est infinitus. Proinde etsi in natura inter finitum et infinitum nulla proportio sit: in hoc tamen sublimi mysterio, quod universam naturam transcendit ac supergreditur, tanta est facta inter finitum non dicam proportio, sed ineffabilis unio, ut finita humanitatis natura vere particeps evaderet infinitae hypostaseos Verbi atque simul infinitissimae huius maiestatis divinae. Ad haec illud axioma, quod isti homines ceu gordium nodum obtendunt, divus apostolus iam pridem ex hoc mysterio seclusit, cum scribit: in Christo inhabitare omnem plenitudinem Deitatis corporaliter, hoc est, tanquam in proprio ipsius corpore, ostendens scilicet infinitam Dei plenitudinem in finita humanitate summo praesentiae et κοινωνίας gradu habitare posse. — [121]) Chemnitz de duabus nat. p. 195. Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 6 b: „Wollen sie nun sagen, es habe die angenommene menschliche Natur partem extra partem, sei finita und nicht infinita, wie die göttliche Natur: ist unsre richtige Antwort, dass wir solches wohl wissen, auch gern gestehen. Darneben aber wissen wir auch dieses, dass, wenn man von dieser unione hypostatica nur aus natürlichen vernünftigen Gründen, Ursachen und Gleichnissen disputiren will, man die ganze unionem hypostaticam stracks aufheben und verneinen müsste. Denn die natürlichen Gründe lassen nicht zu, dass finita natura capax sei naturae infinitae. Nach welchem principio, wo man darauf dringen sollte oder

wollte, die personalis unio gar nicht bestehen könnte, sondern müsste durchaus aufgehoben und verläugnet werden. Müssen wir nu da stille halten und gemeldtes principium hintansetzen und wider dasselb die unionem personalem zulassen, welche nach dem üblichen Lauf der Natur nicht bestehen kann; müssen auch bekennen, dass der Schöpfer der Natur über die Natur und ihre Eigenschaft eine Weise hat finden können, dass finita natura, als die menschliche Natur ist, capax würde rei infinitae . . . warum denken wir denn nicht hie in diesem Stücke auch: ob wohl die menschliche Natur endlich ist und bleibt in alle Ewigkeit, dass dennoch der Schöpfer aller Dinge, der ewige Sohn Gottes eine solche Weise finden könne" etc. — [122]) S. D. 681, 36 ff. Chemnitz de duabus naturis cap. XII. — [123]) Gegen Thomasius, Bekenntniss der evang.-luth. Kirche S. 216. — [124]) Vgl. Mosheim, elementa theologicae dogmaticae, ed. II, P. II, p. 103: Totum dogma de communicatione idiomatum ex tribus propositionibus constat. Prima propositio est generalis, binae reliquae sunt speciales, quae ex prima eliciuntur. Schon dies ist jedoch nicht genau, und noch weniger trifft das weiter Folgende zu: Utraque natura in Christo proprietates suas cum altera communicavit et quaelibet natura acceptabat proprietates alterius. Hinc nascitur consectarium primum: humana natura Christi omnes habet proprietates divinas: et alterum: Jesus Christus est mediator noster secundum utramque naturam. Fluit haec propositio ex generali manistissime. — [125]) S. D. 684, 47. Chemnitz de duabus naturis p. 63: In secundo vero gradu seu genere consideratur opus, ad quod utriusque naturae actiones concurrunt, aut consideratur, quod una natura agat cum communicatione alterius, quod cuiusque proprium est.

Ac quae in hoc genere personae tribuuntur, conveniunt ipsi non secundum unam naturam, sed secundum utramque naturam. Aber eben jenes cum communicatione alterius steht in Frage, welcher Art solche communicatio sei, und inwiefern darin eine Mittheilung der Naturenidiome gelegen. — [126]) Gegen Philippi, kirchliche Glaubenslehre IV, 1, 263. — [127]) S. D. 681, 36, 37. — [128]) Statt der gesammten Stelle S. D. 682, 38 — 684, 45 hat die Schwäbische und die Schwäbisch-Sächsische Formel einen kürzeren Abschnitt, in welchem, was von Maria der Gottesgebärerin gesagt wird, sich als unnütze Wiederholung von 679, 24 charakterisirt und darum mit Recht beseitigt wurde; hingegen zeigt das Uebrige, dass bereits dort die gleiche Tendenz vorwaltete, die in dem Torgischen Buche nur zu vollerem Ausdruck gelangte, vgl. Heppe, der Text d. Bergischen C.F. p. 161: „Wie dann auch nicht ein purer lauter Mensch oder allein menschliche Natur für uns gelitten und mit seinem Leiden uns erlöset; denn menschliche Natur solchs nicht vermocht hätte, sondern der eingeborene Sohn Gottes Christus hat für uns gelitten in seinem angenommenen Fleisch und mit dem Blut des Sohnes Gottes als des unschuldigen Lämmleins sind wir erlöset worden. Denn obwohl die göttliche Natur für sich selbst nicht leiden kann, weil Leiden eine Eigenschaft ist der menschlichen Natur, die der göttlichen Natur Eigenschaft in Ewigkeit nicht werden kann, so hat doch nicht eine blosse menschliche Natur für uns gelitten, weil sie für sich selbst keine abgesonderte Person gewesen, sondern es hat der Sohn Gottes Christus nach dieser Natur gelitten, die des Leidens fähig gewesen, welche doch nicht von dem Sohne Gottes abgesondert gelitten hat, wie kurz zuvor auch

angezeigt worden." — [129]) Zwingli, dass diese Worte Christi: diess ist mein Leichnam etc., ewig den alten einigen Sinn haben werden, WW. II, 2, 68 ff. — [130]) Luther, gr. Bekenntniss vom Abendmahl, Erl. A. 30, 203; S. D. 682, 40. — [131]) Admonitio Neost. p. 76: Eiusdem farinae est, quod aiunt, nos docere passionem Christi ad filium Dei nihil attinuisse. Nemo nostrum hoc dixit, vel quidquam, ex quo illud sequatur. Filius Dei passus et mortuus est, sed carne, inquit apostolus, carne autem sua, id est, sibi personaliter unita et cum ipso substantiam unius personae constituente. — [132]) Apologie der C. F. fol. 47 b. — [133]) S. D. 684, 45. — [134]) Danaeus, Examen libri de duabus naturis in Christo a Chemnitio conscripti p. 321: Et in hoc quoque capite cum Chemnitio consentimus, modo ipse has phrases suas „nec relatione tantum passio Christi tribuitur Deo", item „simul igitur erant Divinitas et humanitas, quando Christus patiebatur in carne", commode et orthodoxe interpretetur vel a nobis intelligi patiatur: nempe ut nullo modo ipsa *λόγου* Deitas (carne eius patiente) sit passa, sed ut (quoniam in passione mansit unio hypostatica naturarum indissoluta) idcirco passio Christi Deo tribuatur per solam *ἰδιωμάτων κοινωνίαν*, non per realem participationem ipsius passionis in Deitate, etsi tunc Divinitas et humanitas Christi simul et in una persona substitisse intelligatur: neque relatione duntaxat, sed vere Christus erat Deus, quum in carne patiebatur: passione tamen ipsa Christi nonnisi dialectica praedicatione Deo (quatenus divinam eius naturam haec vox „Deus" significat) attributa, absque ulla reali communicatione, quoniam Deitas in Christo patiente non patiebatur. Vgl. Beza, de hypostatica unione, disceptatio cum Pappo p. 54. —

[135]) Beza bei Danaeus l. l. p. 316. — [136]) Danaeus a. a. O. p. 312 weist zunächst auf eine Aeusserung von Chemnitz hin, dahin lautend: Quidam hanc doctrinam, quod essentialia idiomata unius naturae communicentur personae, non autem communia fiant alteri naturae, ut eius etiam propria sint, sinistre ita accipiunt et urgent, quasi humanitas Christi tantum naturalia sua idiomata habeat et ex unione illa nihil acceperit (de duabus nat. p. 70); und fährt dann fort: Ergo vult Chemnitius etiam in hoc primo gradu communicationis . . . fieri realem essentialium idiomatum unius naturae in alteram communicationem propter hypostaticam duarum in Christo naturarum unionem. Id autem esse falsissimum istis rationibus demonstro. Primum quod ipsemet Chemnitius . . . fatetur, eam communicationem, per quam humana natura Christi realiter accipit dona aliqua ὑπερφυσικὰ (id est, per quam reipsa aliquid a natura divina illi communicatur), pertinere non ad hunc primum gradum communicationis, qui communicatio idiomatum vocatur, sed ad sequentes, nempe tertium, qui dicitur κοινωνία χαρίτων. Deinde, quod si in omni communicationis, quae ex hypostatica unione naturarum Christi nascitur, gradu et genere fit realis ista attributio et communicatio alicuius doni, gratiae, virtutis in humanam naturam assumtam, iam omnes illi, etiam ab ipsomet Chemnitio antea distincti, gradus erunt unus duntaxat communicationis gradus, non autem plures. Erit enim generalis κοινωνία δώρων seu χαρίτων. — [137]) S. D. 683, 44. — [138]) S. D. 683, 42, vgl. 41. — [139]) Brenz, de unione duarum naturarum p. 22: Nos intelligimus in hac materia per idiomata non tantum vocabulorum sed etiam rerum proprietates, ut cum per communicationem idiomatum de Christo dicimus, Deum esse passum et mor-

tuum, non sit sententia, quod Deus Verbum dicatur tantum sermone vocabuli pati et mori, res autem nihil prorsus ad Deum pertineat, sed quod Deus, etsi natura sua nec patitur nec moritur, tamen passionem et mortem Christi ita sibi communem faciat, ut propter hypostaticam unionem passioni et morti personaliter adsit et non aliter, ut sic dicam, afficiatur, quam si ipse pateretur et moreretur. Itaque *ὁ λόγος*, seu Deus Verbum, patitur et moritur, ut Cyrillus ait, impassibiliter et immortaliter, ut non dicatur vano tantum sermone pati et mori, sed etiam vere et reipsa patiatur et moriatur, non quidem ex natura Deitatis, sed ex natura humanitatis, cui *ὁ λόγος* hypostatice, personaliter et inseparabiliter est unitus. Passio, inquit iterum Cyrillus, dispensationis erat, sua quidem dicente Verbo ea, quae sunt proprie carnis propter inenarrabilem unitatem, manente vero extra passionem, quantum ad ipsius naturam pertineat. Impassibilis enim Deus est: neque id mirum, cum et ipsam animam hominis videamus, si quid corpus passum fuerit, extra passionem quidem manentem, quantum pertineat ad naturam, attamen non extra passionem Esse intelligi, eoque proprium sit corpus ipsius, quod patitur. Brentii sententia de libello Bullingeri etc. p. 105: Sed quomodo hoc factum est? Num divina natura in Christo non est facta passionis et mortis Christi particeps, propterea quod ipsa sit immortalis? Negari certe non potest, quin facta sit suo modo particeps. Etsi enim divina natura per se est immortalis, tamen quia est in Christo, cum humana natura in individuam personam unita, non fuit tantum cum ea praesens in passione et morte, sicut cum aliis sanctis, verum etiam facta est earum tam personaliter particeps, ut vere dici potuerit, Deus ipse passus est et mortuus. Und dies sagt Brenz zur Exem-

plification dessen, dass hae duae substantiae manent inviolatae et immutabiliter unitae in una persona Christi. Proprietates autem et actiones harum naturarum ea sunt conditione, ut altera alteri suas proprietates seu actiones communicet, quod communicationem idiomatum vocant. Et quamquam aliquot proprietates mutantur, manent tamen substantiae immutatae. — [140]) Schon bei Andreae finde ich nicht mehr, wie bei Brenz die Beziehung des Leidens auf die göttliche Natur. Er sagt nur, z. B. in der Confutatio Disputationis Gregorii de Valentia p. 74: Sic filius Dei dicitur passus, quia autem Deitas impassibilis est sua natura, additur particula distinctiva, secundum carnem vel carne, cum qua est personaliter unitus filius Dei, ut pati posset et non sola caro sit passa, sed filius Dei vere sit passus carne vel secundum carnem. Plus enim dico: filius Dei est passus carne, quam si dicam: caro filii Dei passa est; priore modo loquitur scriptura, posteriore vero Nestorius, Calviniani et universa societas Jesuitarum. Vgl. Stephan Gerlach, assertio doctrinae de divina maiestate Christi hominis p. 154 ff., wo er den Satz aufrecht hält: ipsam communicationem naturarum ex utraque parte perfectam esse, ut et humanitati et divinitati (suo modo) aliquid communicatum esse intelligatur. — [141]) Chemnitz de duabus naturis p. 77: Sicut servanda est personae unitas, ita etiam modi loquendi ita moderandi sunt, ut differentia naturarum sine confusione distincta servetur. Addi igitur in hoc genere solent particulae distinctivae, quibus ostenditur determinatio, ad quam naturam pertineat idioma quod personae tribuitur in concreto, idque fit exemplo et auctoritate ipsius scripturae. P. 85: Gravissima tamen ratio est et plena consolationis, quod credimus, non so-

lam aut nudam humanam naturam pro nobis passam Nec relatione tantum passio Christi tribuitur Deo, sicut suas passiones Paulus vocat passiones Christi Col. 1. Alias enim passio Christi non esset praestantior passionibus sanctorum, cum Paulus dicat 1. Cor. 1: num Paulus pro vobis crucifixus est? Sed inde tanta est praestantia et efficacia mortis et passionis Christi, quia persona filii Dei eam et voluit et sustinuit in illa carne, quam hypostatica unione sibi propriam fecerat, quam etiam ita roboravit, ut posset immensum illud onus sustinere. Mit Verweisung auf das secundum genus. — [142]) S. D. 684, 45, vgl. 682, 38. — [143]) S. D. 684, 46, 47. — [144]) Chemnitz de duabus naturis p. 83. — [145]) Chemnitz a. a. O. p. 85, 88. — [146]) Chemnitz p. 89: Ita elegans est Irenaei sententia lib. 3, cap. 21, Christum crucifixum et mortuum esse requiescente Verbo, ut posset crucifigi et mori. Hanc sententiam quidam insulse et impie ita depravant, quasi in passione et morte divina natura quieverit hoc est, prorsus otiosa fuerit, sola humanitate in illo opere passionis laborante. Sed Irenaeus erudite et distincte loquitur. Non enim dicit λόγον in officio redemptionis patiente humana natura otiosum fuisse et solam humanam naturam vicisse mortem et diabolum. Sed dicit λόγον quievisse, in hanc sententiam, quia enim tota plenitudo Divinitatis corporaliter inhabitans in Christo facile potuisset propulsare omnes iniurias, passiones atque ipsam adeo mortem, ne incurrere possent in illam massam assumtae humanae naturae, in qua tota illa plenitudo Divinitatis personaliter inhabitabat. Proponit igitur considerandam admirandam illam obedientiam filii Dei quiescentis, hoc est, quod divina ipsius natura non usa est sua potentia, non exercuit suas vires ad prohibendas a carne sua iniurias, pas-

siones et mortem. Sed cessit irae aeterni patris adversus peccatum generis humani volens humanam suam naturam pro salute generis humani pati ac permittens, ut caro illa crucifigi et mori posset λόγος, qui conquievit, ut natura assumta posset crucifigi et mori, idem λόγος adfuit naturae patienti, virtute et operatione sua efficiens, ut iram Dei effusam in illam personam posset sustinere et per passionem peccatum, diabolum, mortem, iram Dei et maledictionem vincere, ut ita συμμαχία quaedam fuerit operationum Christi in divina et humana natura in officio redemptionis. — [117]) Danaeus, examen libri Chemnitii p. 324: Caeterum quod ad hoc secundum communicationis genus attinet, dico, omnia officia et opera mediatoris, quoniam sunt utriusque naturae communia, esse huiusmodi, ut vere in illis utraque natura quod suum est et proprium agat cum communicatione alterius, id est, in communi persona manens eodem tempore et ad eiusdem seu communis operis seu apotelesmatis effectionem seu productionem operans: non autem cum communione alterius, quasi ad ἐνεϱγείας seu operationis sibi propriae consortium et participationem natura divina assumat humanam veluti sibi sociam et cooperatricem ac συναίτιον. Grundfest fol. 18a: „In den Reden aber von dem Amt Christi schreibet man das gemeine Werk der ganzen Erlösung und Seligmachung des menschlichen Geschlechts zu der Person Christi nach beiden Naturen, denn eine Natur hat nicht allein die Erlösung ausgerichtet, die göttliche Natur hat uns nicht allein erlöset, die menschliche Natur hat uns auch nicht allein erlöset, sondern auf dass die Erlösung ausgerichtet wäre, ist Gottes Sohn . . . Mensch geworden Es wird aus beider Naturen unterschiedlichen Wirkungen ein gemeines Werk

der Erlösung, welches Christus als Gott und Mensch ausrichtet." — [148]) Danaeus l. l. p. 327: Dicunt patres, inquit (Chemnitius), id est Chalcedonensis synodus, Cyrillus et Nazianzenus, hoc secundum communicationis genus esse, ubi utraque natura agit *τὸ ἴδιον* et tamen cum alterius *κοινωνίᾳ*. Ergo hoc quoque communicationis genus est, *ἰδιωμάτων κοινωνία*. Respondeo, primum Chemnitium perinde arguere, atque si sic diceret: campus Martius Romae fuit res et publica, ergo C. M. fuit Romana respublica. Quid hoc colligendi genere vitiosius esse potest? . . . Deinde vero patres non constituere in hoc communicationis genere et hac phrasi, qua utitur, *κοινωνίαν* in ipsis *ἰδίοις* seu idiomatibus naturarum, uti in superiori genere (quam communicationem idiomatum vocant), sed in apotelesmatis seu operis tantum effectione. P. 326: Quod autem scribit hoc loco de carne seu humana Christi natura ab ipsius Deitate sustentata et corroborata in passione . . . est quidem verissimum et ad animorum nostrorum consolationem aptissimum, sed tamen hic alieno loco videtur insertum, quum potius pertineat ad caput de exinanitione Christi, quod in hoc opere postremum est. Quemadmodum et illa disputatio, quomodo Deus passus dicatur, quoniam assumta a *λόγῳ* humana natura passa est, hoc deserto plane loco et non suo ponitur, quum ad superius communicationis genus (quae est communicatio idiomatum) illa quaestio perspicue referenda sit. Nach einer anderen Seite führt bezüglich des letzteren Punctes den Gegenbeweis Sadeel, de veritate humanae naturae Christi p. 38: Respondent, quum Deus dicitur crucifixus, esse quidem realem communicationem, sed in persona, non autem in divina natura. Ecquodnam est illud respondendi genus? Si est communicatio, quaenam est natura communicans? Non divina, quae nec

mori potest nec crucifigi. Humana igitur. Cui porro humana natura communicat hanc suam proprietatem? non divinae? sibi igitur ipsi communicat; quod quam absurdum sit, nemo non videt. — [149]) Danaeus a. a. O. p. 331. — [150]) Vgl. die Stelle aus der Admonitio Neost. oben Anm. 12. — [151]) Zanchi, de filii Dei incarnatione p. 404: In primis igitur notandum est discrimen inter operantem seu agentem: inter principia actionum, secundum quae et per quae operans operatur: inter actiones, quibus operatur: et inter opera seu ἀποτελέσματα, quae operatur. 1) Operans est persona ipsa Christi, duabus constans naturis. Actiones enim sunt suppositorum seu personarum, dicunt philosophi et patres ipsi. 2) Principia, secundum quae et per quae operatur, sunt duae naturae et earum proprietates: veluti sunt sapientia increata Deitatis et creata humanitatis, secundam quas scit operari: veluti sunt etiam potentia increata divinae et creata ac finita humanae naturae, secundum quas potest operari: veluti etiam sunt voluntas Deitatis et voluntas humanitatis, secundum et per quos vult operari. 3) Actiones, quibus operatur, aliae sunt Deitatis propriae, aliae humanitatis: ac proinde, quia propriae sunt, quae unius sunt naturae, alteri communicari non possunt, alioqui desinerent esse propriae. Communionem quidem habent ad idem opus seu ἀποτέλεςμα, sed non communicationem inter se: hoc est, sicut naturae unitae sunt, non autem commixtae et confusae, sic et harum actiones habent κοινωνίαν, sed non κοινώνησιν. Ac sunt omnes, ut naturae, sic proprietates et actiones in ipsa persona et internae. 4) Opera autem seu ἀποτελέςματα sunt externa facta: facta praesertim et opera salutis nostrae, ad quae perficienda concurrunt utriusque naturae actiones. Danaeus, Examen libri Chemnitii p. 327: Addit postea Chemnitius,

in hoc secundo communicationis genere unam naturam Christi sic agere, ut altera tamen non sit otiosa vel nihil vel aliud agat. Respondeo, si vocem aliud refert ad apotelesma, seu effectum opus, recte illum sentire. Utraque enim Christi natura in hoc communicationis genere id quod suum est agit, non convocata in suam propriam ἐνέργησιν neque ascita altera natura, et tamen unum et idem cum altera effectum spectat et producit. Sin vero τὸ aliud de ipsa ἐνεργείᾳ seu operatione intelligit Chemnitius, perperam iudicat. Una enim Christi natura, etiam in ipsa unione manens et ad idem cum altera ἀποτέλεσμα tendens, aliud tamen agit et quidem proprie quam altera Quare in vocabulo aliud magna fraus et deceptio quoque subest, nisi recte distinguatur. — 152) Danaeus l. l. p. 329: Quoniam omnia Deitatis λόγου opera iam post unionem fieri et impleri per humanam et assumtam ab eo naturam et hic et alibi vult Chemnitius non autem ea tantum opera, quae sunt opera et officia mediatoris et capitis ecclesiae, propterea non obscuram et ambiguam solum esse istam Chemnitii orationem dicimus, sed etiam falsam. Admonitio Neost. p. 78 ff., vgl. oben Anm. 22. — 153) Vgl. Schneckenburger, zur kirchlichen Christologie S. 47. Zanchi, de filii Dei incarnatione p. 451, nachdem er zuvor die Frage beantwortet hat, quomodo Deitas cooperabatur in passionibus carni: Quomodo vero caro cooperabatur Deitati? ... Non dicit Damascenus, quod illi operanti fuerit in illis actionibus (caro) συνεργός, aut quod per carnem illas suas actiones ederet et passiones illius carnis salutares efficeret. Quid enim ineptius, imo iniquius, quam dicere, carnem in suis passionibus efficiendis salutaribus cooperatricem fuisse Deitati? Sed quid ait Damascenus? Beata, inquit, illa anima,

unita Deitati, considerabat, intelligebat et videbat, quae a Deitate perficerentur; subintellige: et voluntate sua humana probabat, volebat, amabat. En quomodo humana natura in passione Christi Deitati in se operanti et passiones suas salutares reddenti cooperabatur, nempe nihil agendo, sed tantum quae a Deitate fiebant, mente intuendo, contemplando, probando, volendo. — [154]) S. D. 684, 48. — [155]) S. D. 684, 49. — [156]) Admonitio Neost p. 251: Sed age, quomodo probant hoc suum novum dogma? Naturae personaliter unitae necessario communicant sibi invicem suas proprietates. Duae naturae in Christo sunt unitae personaliter. Ergo inter eas est realis communicatio proprietatum. Falsa est maior propositio. Nam humanitas Christi personaliter unita est Deitati et tamen non realiter competunt Deitati proprietates humanae. Corpus humanum personaliter est unitum animae et tamen proprietates unius non realiter communicantur alteri. Uniri ergo alteri naturae personaliter, non est ei communicare vel ab ipsa accipere realiter ipsius essentiales proprietates, sed est, arcano et ineffabili nexu cum altero fieri unius personae substantiam. Neque realis communicatio idiomatum in naturis ex unione consequitur, tamquam effectus ex sua causa; id quod ostendunt eadem exempla. Et animadversione dignum est in theologis et argumentum trepidantis conscientiae, quod conantur hanc responsionem eludere, dum fingunt, humanitati quidem Deitatis, sed non vicissim Deitati humanitatis proprietates essentiales esse communicatas, quia Deitas humanitatem exaltavit et auxit, humanitas autem Deitatem non humiliavit nec diminuit. P. 300 ff. Excluserunt se hic suo illo diverticulo: caro assumta est et ascendit in Deum: dedit ergo aliquid Deitas carni, sed-

non accepit a carne. Aiunt enim utrumque promanare ex reali communicatione idiomatum, quod Deus mortuus et quod homo omnipotens est. Praeterea non tantum caro in Deum ascendit, sed etiam Deus in carnem nostram descendit, nec tamen Deitas habet realiter communes humanas proprietates cum carne. Si ergo homo est ubique, sicut Deus est passus, cur magis humanitas erit ubique, quam Deitas passa? Si non solvitur persona Christi, cum dicitur, Deus est passus secundum humanitatem, quare solveretur, cum dicitur, homo est omnipotens et ubique secundum Deitatem? Aut igitur hanc expositionem utrinque piam et orthodoxam esse concedant necesse est, aut viderint ipsi, quomodo resistant Ario et Eutychi, Deitatem passibilem et circumscriptam realiter constituentes. — [157]) Apologie des C. B. fol. 5b, 45a; Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 12b. — [158]) Vgl. die Apologie des C. B. fol. 53 b ff., deren Vertheidigung in diesem Puncte um so schwächer ist, je weniger sie den Gegnern das Vorhandensein der Schwierigkeit zuzugestehen geneigt ist. fol. 54 b: „Sie führen hier ein Argument ein, als sollt es im Buch gebraucht und von den Unsern geführt sein: Naturae personaliter unitae communicant sibi invicem suas proprietates. Duae naturae in Christo sunt unitae personaliter. Ergo inter eas est realis communicatio proprietatum, und weisen solche Schlussrede schimpflich ab. Wir sagen aber rund Nein dazu, dass solch Argument im Concordienbuche stehen sollt, oder von den Unsern solchergestalt geführet worden, sondern erdichten solches aufs Buch aus ihrem eignen Kopfe. Das stehet wohl im C. B. von der Person Christi, dass Samosatenus und Nestorius unrecht gelehrt, dass die naturae incommunicabiles wären, denn dadurch werden

sie von einander getrennt. Dass es aber indistincte sagen sollte, dass beide Naturen in Christo, göttliche und menschliche, ihre Eigenschaften einander mittheilen, ist des Gegentheils Gedicht". Worauf dann später wiederholt wird, „dass der göttlichen Natur, dieweil sie unwandelbar ist, nichts kann weder gegeben noch genommen werden, der menschlichen Natur aber, als die wandelbar ist, kann und mag beides genommen und gegeben werden". Man vgl. diese Entgegnung mit dem oben Anm. 156 dargelegten Einwurf und man wird die Schwäche derselben alsbald erkennen. Und es war falsch, dass man jenen Syllogismus, weil er nicht so im C. B. sich findet, abwies, denn wir haben gesehen, wie allerdings nach dem Bekenntniss die unio hypostatica, und zwar mit Recht, als Fundament für die communicatio idiomatum schlechthin aufgestellt wird. — [159]) Siehe die Aeuserungen von Brenz und Gerlach Anm. 139, 140. — [160]) Gegen Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV, 125 ff. — [161]) So Dorner, von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbücher für deutsche Theologie I, 399. — [162]) Chemnitz, de duabus naturis p. 97: Quod igitur ad τὸν λόγον attinet, aliud est, quando consideratur ut persona, quae ab aeterno a patre genita subsistit: et aliud est, quando divina eius natura, ut in se perfectissima, consideratur. Quod ad personam τοῦ λόγου attinet, cum ea in tempore assumserit humanam naturam in personae suae unitatem, verum est, quod Augustinus dicit, hominem accessisse Deo, h. e. per hypostaticam illam unionem personae τοῦ λόγου aliquid accessit, ita ut quae prius ab aeterno erat hypostasis simplex, constans una tantum natura, divina scilicet, iam per assumtionem carnis facta sit ὑπόστασις σύνθετος, persona composita, constans duabus naturis, vel subsi-

stens in duabus naturis. Quod vero ad ipsam divinam naturam τοῦ λόγου attinet, certum est, ipsam ex hypostatica cum carne unione in sua essentia nihil vel amisisse vel novi aliquid, sive maius, sive amplius, quam ab aeterno habuit, accepisse. — [163]) Chemnitz a. a. O. p. 87. — [164]) Chemnitz p. 89, siehe oben Anm. 146. — [165]) Vgl. die in Rede stehende Aeusserung der S. D. mit Epit. 550, 39. Ebenso urtheilt Thomasius, Dogmatik II (2. Aufl.), S. 544. — [166]) Man vgl. die ausführlichen Nachweise bei Thomasius II, S. 219, 228 ff. — [167]) Brenz, de maiestate Christi p. 76. — [168]) S. D. 684, 50—694, 87. — [169]) S. D. 685, 52, 686, 54. — [170]) S. oben S. 175 ff. und die betreffenden Anm. — [171]) Vgl. Chemnitz, de duabus naturis p. 99: Ex verbo Dei certum est, quando Deus sive tota trinitas in credentibus et sanctis per gratiam inhabitat, quod non otiosus aut per essentiam tantum ἄνευ ἐνεργείας, sine efficacia, ipsis adsit, relinquens eos in puris seu meris naturalibus, sed quod divina sua ἐνεργείᾳ, operatione seu efficacitate, in credentibus operetur et efficiat multa et varia supernaturalia, aut praeternaturalia, sicut scholastici loquuntur, gratuita, spiritualia, coelestia et divina dona, quae usitate appellantur vel qualitates, vel habitus, vel virtutes, vel sicut vulgo dicitur, spiritum s. efficere in credentibus tales motus, qualis ipse est Illa vero dona sanctis per inhabitationis gratiam collata non sunt ipsa essentialia, increata et infinita Divinitatis idiomata, sed sunt gratuita dona et finita ac quasi effecta Deitatis,quae sanctis ita conferuntur, ut formaliter, habitualiter et subiective ipsis inhaereant, atque hoc modo toto genere differunt et distincta sunt ab ipsis essentialibus divinae naturae idiomatis. Wenn dies nun schon bei den Gläubigen der Fall ist, dass

sie solche Gaben empfangen, impium profecto et blasphemum foret cogitare, humanam naturam Christi, in hypostatica illa unione, in puris seu meris naturalibus relictam et ex personali illa unione nihil accepisse aut habere praeter essentialia sua idiomata, nihil ultra physicas suas vires, facultates et conditiones et nihil supra naturales suas operationes. Vielmehr hat die göttliche Natur über die angenommene menschliche ausgegossen spiritualia, coelestia ac divina dona, non tantum particularia quaedam, certa mensura, definito numero et dimensis gradibus, sicut in sanctis limitata, sed omnia divina dona, tota plenitudine, superabundanti copia, summa et absolutissima perfectione, quae substantiae creatae in se conferri possunt, ultra omne nomen, numerum et mensuram. Und zwar sind diese Gaben so über die menschliche Natur ausgegossen, ut in ea formaliter, habitualiter et subiective inhaereant, quibus ipsa *ἀνθρωπότης* Christi in se et secundum se informatur et perficitur, (ut) possit esse organon habile, idoneum et sufficienter dispositum, per quod et cum cuius communione ac cooperatione divina potentia *λόγου* divinae maiestatis suae operationes exercere et perficere possit; p. 100: Illa vero dona spiritualia, coelestia et divina tota plenitudine omnia et in summo et perfectissimo gradu humanae naturae in Christo collata esse, inde certum est, Christus enim in omnibus primatum tenet Col. 1, unctus est ultra consortes, speciosus forma prae filiis hominum p. 45, plenus gratia et veritate Joh. 1. Cumque reliquis sanctis dona conferantur, prout cuique Deus distribuit mensuram fidei Rom. 12, soli Christo spiritus non ad mensuram datus est Joh. 3, exaltatus enim est supra omne nomen — ein freilich sehr unsicherer Schriftbeweis, der es erklärlich

macht, dass Chemnitz fortfährt: Haec siquidem dicta etiam ad superabundantiam et perfectionem donorum in Christo recte acommodantur, licet ea summam illam celsitudinem, in ipsis scripturae testimoniis propositam, non assequantur. — Hinsichtlich der Allmählichkeit des Empfangs ib.: Porro haec infusio seu collatio donorum in assumta natura Christi intelligenda est salva in tempore humiliationis susceptione infirmitatum humanarum absque peccato et salva ratione exinanitionis, unde quaedam ignoravit, didicit, profecit sapientia, voluntas petiit transferri calicem corporis, virtus exaruit, sanguis per sudorem effluxit. Nach Erwähnung der scholastischen Meinung, dass die Gaben a primo statim momento unionis absoluta et perfecta gewesen, p. 101: Sed quia Lucas scribit, Jesum profecisse sapientia et gratia, non tantum apud homines per manifestationem, sed apud Deum in rei veritate, ideo quidam nostro tempore disputant, dona illa humanitati Christi infusa et habitus supernaturales inhaerentes non fuisse statim copia, gradibus et numeris ante glorificationem absolutos et perfectos, sed in eadem parte animae fuisse simul et infirmitates physicas absque peccato et habitus spirituales in gradibus remissis inchoatos, qui subinde creverint. Nach Anführung einer hierauf bezüglichen Meinung des Joh. Damasc.: In eandem ferme sententiam et Lutherus dictum illud Lucae exponit, quod scil. spiritus s. divina natura Verbi, quae tota plenitudine ab initio conceptionis personaliter erat in assumta humanitate, non semper quosvis virtutum motus seu actus tempore exinanitionis in ipsa effecerit, sed nunc hos nunc illos, quodque progressu aetatis subinde efficacias maiores ac illustriores motus seu actus in ea effecerit, ut anno 12. maiores, quam in infantia, et anno 30. illustriores quam anno 12.

Ut ita tempore exinanitionis habitu inventus sit ut alius homo atque ita in rei veritate non coram hominibus tantum sed et coram Deo profecerit sapientia et gratia. — [172]) S. D. 685, 53. — [173]) Chemnitz l. l. p. 188. Vgl. auch p. 103: Ac quia ex parte in hac vita prophetamus et cognoscimus, non conemur mysterii huius profunditates expiscari et quasi ad vivum resecare, sed memores eius, quod scriptum est, scrutator maiestatis opprimetur a gloria, mediocri cognitione eorum, quae perspicua et certa habent scripturae testimonia, contenti reliqua quam plurima differamus et reiciamus ad alteram coelestem et aeternam scholam, ubi Domini et Salvatoris nostri gloriam ac maiestatem, qualis et quanta est, facie ad faciem videbimus. Nec argutis consequentiis aut otiosis disputationibus in hac doctrina ludamus, sed ad usum et consolationem in veris fidei exercitiis omnia referamus, quaestionibus curiosis et inutilibus praecisis. Nec captandis voculis aut exagitandis vocabulis λογομαχίας aut bellum quod dicitur grammaticale exerceamus, sed in res ipsas potissimum intenti de iis ante omnia certi aliquid ex scriptura constituamus, postea de vocabulis seu modis loquendi inter eos, qui simul et veritatis et concordiae studiosi sunt, facile conveniet. — [174]) S. D. 686, 55. — [175]) Vgl. S. D. 686, 59; 689, 66; 690, 72 ff.; 691, 76, al. — [176]) Admonitio Neost. p. 252: Praeterea ne humanitati quidem theologi possunt realiter communicare omnes proprietates divinas, ut esse aeternam, dare spiritum sanctum, esse incorpoream, non habere partem extra partem. Cur igitur magis quam istae humanitati realiter a Deitate communicabuntur immensitas et omnipotentia? Si unio cum natura omnipotente et immensa facit naturam humanam omnipotentem et immensam, cur unio cum natura incorporea

non faceret eam incorpoream? Et si unio cum natura omniscia facit animam Christi omnisciam, cur non etiam corpus et ossa et carnes et nervos? an non tam corpus quam anima λόγῳ est unitum? Mit besonderer Beziehung auf die Ubiquität des Leibes Sadeel, de veritate humanae naturae Christi p. 10: Quidquid est omnipraesens sive ubique, est infinitum, increatum, aeternum, incomprehensibile, hoc est, uno verbo, est Deus. Corpus Christi non est infinitum, increatum, aeternum, incomprehensibile, hoc est, uno verbo, non est Deus. Quare corpus Christi non est omnipraesens sive ubique... Qui affirmant omnipraesentiam corporis Christi, id dicunt fieri vi unionis hypostaticae τοῦ λόγου: eo quod ὁ λόγος (inquiunt) communicat corpori suam omnipraesentiam. At omnipraesentia sive ubiquitas τοῦ λόγου non potest separari ab aeternitate ipsius λόγου. Nam quia divina natura est simplicissima, idcirco proprietates divinae essentiae, quae sunt ipsa essentia, sunt indivisibiles. — 177) Chemnitz de duabus nat. p. 127 ff.; vgl. oben Anm. 87. — 178) Apologie d. Conc. fol. 81 a: Wir „antworten, dass wir von der Mittheilung der göttlichen Majestät oder Eigenschaften nicht weiter gehen oder lehren, denn aus Gottes Wort fürleuchtet. Weil nun Gottes Wort wohl von Mittheilung andrer Eigenschaften meldet, aber von der Ewigkeit nichts saget, so gebührt uns auch nichts zu asseveriren. Und hat man sich darum keiner Theilung der göttlichen Eigenschaften zu befürchten. Denn der Sohn Gottes, der solche Lehre von Mittheilung der göttlichen Gewalt, lebendigmachender Kraft, und was dergleichen mehr sind, geoffenbaret, der wird auch die Weise wohl wissen, wie solche Mittheilung ohne Zertrennung der Eigenschaften geschehen könne.“ 179) Apologie der Conc. fol. 60 a. — 180) Jac. An-

dreae, confutatio disputationis Gregorii de Valentia p. 49. — [181]) Stephan Gerlach, assertio piae sanaeque doctrinae de divina maiestate Christi hominis, Tubingae 1585, p. 205: Hinc patet (aus der gleich anzuführenden Lösung der Schwierigkeit), ista verba mendaciis praegnantia esse, quibus ante partam victoriam adversarius veritatis superbe et stolide gloriatur, nos nihil plane habere, quod ad istam probationem firmissimam probabiliter respondeamus. Intelligitur etiam ex iam dictis, qua conditione Jacobus Andreae primam propositionem probationis Jesuiticae concedat, et quomodo autores Apologiae Concordiae fateantur non omnes proprietates divinitatis humanitati communicatas esse ut aeternitatem, infinitatem et quod sit spiritus: ita ut illorum nulla prorsus pugnantia sit. — [182]) Chemnitz a. a. O. p. 128: Sed age propius aliquanto ad argutias dissolvendas accedamus. Scholastici scriptores et alii eruditi recte dicunt, idiomata essentialia in Divinitate esse simpliciter ipsam absolutam Dei essentiam, cum qua unum et idem sint. Et essentiam illam Dei in sese consideratam esse *ἀμέριςτον*, individuam, atque ideo idiomata etiam essentialia absolute in sese in Deo considerata non esse a se invicem distincta, non enim alia sui parte Deus est sapiens, alia potens, alia iustus, alia vita, sed unica, individua et simplicissima essentia divina est ipsa potentia, sapientia, vita divina etc. Sed quando individua illa divinitatis essentia ad creaturas refertur atque ita relate ad extra consideratur, quod scilicet in creaturis non eadem in omnibus, sed in aliis alia efficiat, quaedam iustitia sua, quaedam bonitate, quaedam potentia sua: in ea relatione seu consideratione aliquam quasi distinctionem inter essentiam et attributa eius docendi et discendi causa cogitamus Quaedam enim sunt,

quibus divina essentia quasi extra se ἐνεργείᾳ quadam ad creaturas egreditur, hoc est, quae ex operatione quadam et ab effectibus in creaturis cognoscenda se praebent, atque inde tanquam actu secundo intelligi, describi et distingui possunt, qualis est iustitia, bonitas, potentia, maiestas seu gloria, sapientia, vita etc. Illis enim attributis divina essentia in creaturis alia in aliis operatur et efficit; aliae enim sunt effectiones iustitiae, aliae bonitatis, aliae sapientiae, aliae potentiae Divinitatis in creaturis. Ac creaturae etiam inde denominationes accipere possunt, ut dicantur sapientes, bonae, iustae, potentes, viventes Alia vero sunt Deitatis attributa, quae quasi intra ipsam essentiam manent, nec peculiaribus ἐνεργείαις, actionibus, operationibus aut effectis in creaturis ad extra se proferunt vel cognoscenda se praebent, ut illis tanquam actu secundo describi et intelligi possint, qualis est aeternitas, immensitas, infinitas, quodque est spiritualis essentia etc. Nec creaturae inde denominationem mutuantur, ut dicantur aeternae, immensae etc. Cum igitur communicatio illa maiestatis in Christo, de qua hoc loco agimus, definiatur ἐνέργεια, quod divina potentia λόγου non tantum qualitates quasdam ut in reliquis creaturis efficiat, sed divinas suas operationes in assumta natura et per eam exserat, manifestum est, in quam sententiam quidam non male dicant, quaedam ἰδιώματα seu attributa Divinitatis esse συγκοινώνητα, quaedam ἀσυγκοινώνητα Et tamen quia λόγος totam plenitudinem Deitatis suae personaliter hypostatica unione communicavit assumtae naturae, nihil certe praetermisit incommunicatum . . . Praeterea idiomata seu attributa aeternitatis, immensitatis etc. inseparabili nexu cum reliquis attributis divinis cohaerent. Divina enim potentia, quae ope-

rationes suas per humanitatem assumtam exserit, est aeterna, immensa et infinita potentia divina. Eadem ratio est etiam aeternitatis et infinitae immensitatis in maiestate, sapientia, vita. Etwas anders unterscheidet Gerlach a. a. O. p. 200 ff., der aber auch zu dem gleichen Resultate kommt, etsi humanitas Christi simpliciter et immediate nec infinita, nec aeterna, nec increata dicitur, infinitam tamen, aeternam et increatam scientiam, potentiam et gloriam communicatam habet, et sic mediate quasi aeternum, increatum, essentialiter infinitum, incorporeum, simplex etc. humanitati communicata sunt. Ebenso Hunnius libelli IV de persona Christi p. 56 ff. Hutter, libri christianae Concordiae explicatio p. 800 ff. — [183]) Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV, 282. — [184]) S. D. 688, 64. — [185]) S. D. 694, 85. — [186]) Philippi, kirchl. Glaubenslehre IV, 282. „Tritt doch auch ein solcher Unterschied zwischen den göttlichen Eigenschaften trotz ihrer Identität mit dem göttlichen Wesen schon in dem Verhältnisse Gottes zur Schöpfung hervor, indem einige derselben als ruhend und unmittelbar, andere hingegen als wirksam und mittheilbar erscheinen.“ Aber von „Mittheilbarkeit“ der Eigenschaften Gottes in dem Sinne, wie er hier erfordert wird, kann bei dem Verhältniss Gottes zur Welt gar keine Rede sein. — [187]) S. D. 694, 87. — [188]) Vgl. Thomasius Dogmatik II, 211; Harnack, Luthers Theologie I, S. 61 ff. — [189]) Chemnitz a. a. O. p. 206 ff. Vgl. p. 209: Considerandum est, quam utiles, iucundae et dulces consolationes inde oriantur et petantur, quod filius Dei ecclesiae suae, quae in his terris in magna carnis infirmitate, inter varia mundi scandala ac atroces satanae insidias, in multis tentationibus ac tribulationibus, sub cruce militat, adesse velit non

tantum divina, verum etiam assumta illa sua humana natura, qua nobis consubstantialis, cognatus et frater noster est, et nos sumus membra corporis eius, de carne eius et de ossibus eius. Quodque illam etiam naturam adhibere velit, quando in officio salvatoris nobiscum agit et in nobis operatur, ut gratiam ac beneficia sua nobis conferat Non autem divina natura Christi medium est, per quod humana ipsius natura se nobis communicet, ut ipsi coniungamur, sed sicut veterum sententiis ostendimus, cum natura nostra a gratia, vita ac salute, quae est in divina natura, per peccatum divisa et abalienata esset, ita ut nudam divinitatem, secum in divino iudicio agentem, non melius ferre posset, quam stipula ignem consumentem, Filius igitur Dei mediator naturam nobis excepto peccato cognatam et consubstantialem hypostatica unione sibi copulavit, ut Divinitas cum illa et per illam, qua frater noster est, non tantum salutem nobis promereretur, verum etiam nobiscum ageret et divina salvationis beneficia nobis communicaret. Cumque fidei nostrae infirmitas onere carnis depressa in hac vita non possit secreta coelorum conscendere et perlustrare, Christus ipse ad nos venit, ecclesiae suae totus adest et tamquam caput membris suis in terra militantibus se coniungit, in illa, cum illa et per illam naturam, qua frater noster, cognatus et consubstantialis noster est, ut hoc modo ad communionem et consortium divinae naturae nos perducat. Dies Alles im Gegensatz zu denen, qui opinantur, usum assumtae naturae in Christo tunc tantum fuisse, quando Filius Dei per ipsius exinanitionem, obedientiam ac passionem, mortem destruxit, vitam reduxit et aeternam redemptionem invenit. Existimant enim, merita Christi ab ipsius persona ita separata esse, ut per spiritum s. conferri possint creden-

tibus, etiamsi persona Christi non adsit, vel solius divinae naturae in Christo praesentia, operatione et efficacia applicationem meritorum Christi ac reliqua officia eius beneficia conferri, sine communione alterius naturae. — [190]) S. D. 688, 64. — [191]) Epit. 549, 33. — [192]) Chemnitz, de duabus nat. p. 196, einer Stelle, die allerdings die Ubiquität oder vielmehr Multipräsenz des Leibes im Auge hat und insofern ihrem sonstigen Inhalte nach nicht hierher gehört: Praesentia haec assumtae naturae in Christo non est vel naturalis vel essentialis, sed voluntaria et liberrima. — [193]) S. D. 689, 66. — [194]) Vgl. S. D. 692, 78. — [195]) Admonitio Neost. p. 305, s. oben Anm. 65. — [196]) Apologie der Conc. fol. 71b. — [197]) S. D. 686, 57. — [198]) S. D. 686, 58. — [199]) Z. B. Admonitio Neost. p. 271: Argumentum, quo hoc dogma confirmare nituntur, praecipuum est: quidquid Christus accepit in tempore, id secundum naturam humanam accepit Responsum est paulo ante, haec dici de officio Christi, quod est totius personae, et administratur utraque natura quod suum est agente, conservatis naturarum proprietatibus. Partes igitur huius officii divinas λόγος semper habuit realiter, humanas autem accepit non realiter secundum suam naturam, sed secundum naturam assumtam, non per conformationem, sed per unionem personalem cum carne. Humanitas vero partes humanas accepit realiter, paulatim a conceptu usque ad exaltationem, quando ad summum et perfectissimum gradum sunt perductae: divinas autem uno momento accepit, non reali communicatione, sed reali unione cum λόγῳ. Sicut autem Deus humana, sic homo divina realiter accepit eodem tempore: ut sicut Deus coepit esse et facere omnia, quae homo est et facit, sic homo coepit esse et facere omnia, quae Deus

est et facit. Quae ergo Christus in tempore accepit, ad perfectionem, beatitudinem, excellentiam pertinentia, secundum carnem accepit. Λόγος enim illa habuit ab aeterno, sicut dicit Joh. 17, 5: glorifica me, pater, gloria, quam habui apud te ante mundum conditum. Quae autem sunt humana, ad mediatoris officium pertinentia, accepit eo tempore, quo incarnatus est, per unionem, non per sui mutationem. Contra humanitas accepit omnia, postquam unita est λόγῳ, sed humana, sive naturalia, sive humilia, sive gloriosa, realiter et subiective, divina vero per unionem cum Divinitate. Sic ergo accepit omnipotentiam, ut non sit omnipotens; sicut Deitatem, ut tamen non sit Deus: homo autem Deus sit, sicut Deus homo est. Noch schlimmer ist die Vertheidigungsweise von Danaeus, Examen libri Chemnitii p. 398: Quod ad dictum Christi Matth. 28: omnis potestas data est mihi in coelum et in terram, illud potestatem aequalem ipsi essentiali Deitatis omnipotentiae nequaquam designat (!), sed potestatem illa longe inferiorem, id est, et illius essentialis Dei omnipotentiae ratione finitam et per se creatam, non aeternam, quum et coelum et terra initium habuerint, in quae datum est illud imperium, et natura quoque ipsa humana Christi, cui hoc imperium datum est, certo tempore existere coeperit. Mehr in der Weise der Neustädter Zanchi de filii Dei incarnatione p. 514 ff.; Sadeel de veritate humanae naturae Christi p. 123 ff. — 200) Admonitio Neost. p. 272: Alterum ipsorum argumentum est, quod caro Christi dicitur vivificare et sanguis nos mundare a peccatis, quae sunt divina opera, et tamen de abstracto, hoc est, de natura humana, de carne et sanguine dicuntur Cum officium Christi contineat actiones utriusque naturae, proprie totum officium dicitur de tota persona: de altera autem natura

dicitur respectu partis officii, id est, illarum operationum, quae sunt eius naturae, de qua dicitur, ut, humanitas Christi regnat, Divinitas Christi etiam regnat: hinc non sequitur, ergo utraque regnat eodem modo et utraque facit omnia regni opera. Sic etiam cum dicitur: caro vivificat, sanguis mundat, non sequitur, ergo vivificat et mundat sicut Divinitas, vel in officio vivificandi et mundandi facit eadem, quae Divinitas, vel totum opus vivificationis et mundationis per humanitatem Divinitas exercet, sicut nec sequitur: ergo totum hoc opus Divinitas per se exercet. Sunt enim aliae in hoc opere theandrico Divinitatis, aliae humanitatis partes. Divinitas vivificat et purgat per spiritum s. accendendo in cordibus fidem et conversionem et vitam aeternam et inserendo nos suae massae humanae tanquam capiti, resuscitando et glorificando ecclesiam: caro et sanguis vivificat et mundat nos, dum pro nobis traditur et effunditur et haec eius traditio et fusio a nobis fide apprehenditur et nobis applicatur, et nos propter huius carnis meritum et intercessionem ipsi per spiritum suum inserimur, ut non tantum propter eam, sed etiam ex ea vitam et sanctitatem hauriamus. Certum est, non fieri regenerationem, nisi per spiritum Christi. Spiritus enim vivificat, et quod natum est ex spiritu, spiritus est. At caro non vivificat nisi manducata, sanguis non purificat nisi haustus et adspersus. Haec autem manducatio, bibitio et adspersio non fit nisi per fidem, complectitur enim iustificationem et regenerationem. Vgl. Beza, Colloqu. Momp. p. 502. Danaeus Examen libri Chemnitii p. 398: Quod dicitur Christi sanguis nos purgare, servare etc., id sanguini Christi tribuitur, ut ipsi materiae nostrae purgationis et primario Dei ad illum suum beneficium in nos conferendum μέσῳ et canali.

Canalis vero et carnis Christi velut instrumenti operatio ab ipsius causae efficientis operatione toto genere diversa est. Worauf die Apologie d. Conc. fol. 17b antwortet: „Nun sagen wir auch, dass Christi Fleisch ein organum sei, wir setzen aber dazu, dass es ein organum sanctificatum sei, perfecte omnia habens, wie Epiphanius redet; und nicht ein solch Werkzeug, so nichts empfindet oder dazu thut, wie eine Wasserröhre, als unser Gegentheil lästert, wie wir denn auch dieses bekennen, dass die Gottheit in Christo primaria causa efficiens sei vivificationis, die erste und Hauptursache der Lebendigmachung, aber also, dass sie solcher ihrer göttlichen Majestät Kraft auf unbegreifliche Weise dem angenommenen Fleisch wegen der persönlichen Vereinigung mittheilet und in, mit und durch dieselbe die Lebendigmachung auf unaussprechliche Weise verrichtet.... Ob auch das Fleisch Christi nicht das Leben von ihm selber hat und geben kann, so hat es doch dasselbe und kann es active geben um der persönlichen Vereinigung willen, wie Cyrillus fein redet". — [201]) S. D. 687, 61. — [202]) S. D. 687, 62. — [203]) S. D. 689, 66; 690, 71. — [204]) S. D. 688, 63; 689, 67. — [205]) S. D. 688, 64; 691, 76. — [206]) S. D. 686, 55, 58, 59; 691, 76. — [207]) S. D. 686, 59. — [208]) S. D. 686, 55, 59. — [209]) S. D. 686, 55; 690, 70, 71; 694, 85. — [210]) S. D. 691, 74, 75. — [211]) S. D. 692, 76, 78, 81 ff. — [212]) S. D. 690, 72 ff. — [213]) S. D. 695, 92. — [214]) S. D. 687, 61. — [215]) S. D. 689, 66. — [216]) S. D. 688, 64. — [217]) S. D. 692, 78. — [218]) S. D. 688, 64; 689, 67; 692, 78; 694, 86, 87. — [219]) S. D. 689, 65. — [220]) S. D. 688, 64; 690, 70. — [221]) S. D. 692, 78, 79. — [222]) Brenz de divina maiestate Christi p. 89: Christus homo natus involutus est fasciis et re-

clinatus in praesepi. Itaque non fuit tunc in alio loco, quam in praesepi, si exinanitionem et humiliationem eius respexeris. Si autem consideraveris maiestatem eius, ad quam tunc evectus erat, non potuit in praesepi teneri, quin impleret universum orbem. Ecclesia recte et pie canit: parvo lacte pastus est. Ecce exinanitionem et humiliationem. Et sequitur, per quem nec ales esurit. Ecce gloriam et maiestatem. Ignoravit diem et horam extremi iudicii, exinanitione, sed omnia tam praesentia quam futura fuerunt in conspectu eius, maiestate. Cum Lazarus mortuus esset, dixit Christus ad discipulos: gaudeo propter vos, ut credatis, quod non fuerim ibi. Recte. Non fuit ibi iuxta exinanitionem et humiliationem et iuxta externum habitum. Et tamen iuxta maiestatem suam non solum aderat morienti, unde et ipsum esse mortuum discipulis adnunciabat, verum etiam aderat omnibus mortuis, ut conservaret eos ad futuram resurrectionem Pendebat Christus in cruce exinanitione et humiliatione, qui maiestate obscurabat solem, concutiebat terram, disrumpebat velum templi et scindebat saxa . . . Moriebatur in cruce iuxta humiliationem, et tamen conservabat in vita omnes viventes iuxta maiestatem. Jacebat in sepulcro mortuus exinanitione, gubernabat vivus coelum et terram maiestate.... Quae si videntur humanae rationi minime consentanea, cogita nec illud ei convenire, quod homo sit Deus et Deus homo, et aliud sit esse humiliatum, aliud esse in divinam maiestatem exaltatum. Vgl. Thomasius Dogmatik II, 355 ff. und Dorner II, 680. — [223]) Admonitio Neost. p. 259: Dicunt naturam humanam Christi inde a puncto conceptionis habuisse maiestatem et omnipotentiam illam divinam sibi realiter communicatam. Si communicatam unitam intelligerent, nulla esset con-

troversia. Sed illi disertis verbis communicationem suam realem ab unione distinguunt, tanquam effectum a sua causa, tamquam consequens ab antecedente: et volunt non tantum infantem et embryonem illum omnipotentem semper fuisse, quod et nos cum scriptura et ecclesia fatemur: sed etiam humanitatem, hoc est, carnem et animam eius omnipotentem, omnisciam et omnipraesentem semper fuisse. Contra vero Jesaias dicit, eum infirmitates nostras suscepisse, et Lucas, puerum Jesum crevisse sapientia et gratia apud Deum et homines, et Johannes, fatigatum fuisse ex itinere, et apostolus, per omnia fratribus similem, excepto peccato. — [224]) Vgl. oben Anm. 77 und 171. — [225]) Apologie d. Conc. fol. 61 b ff. — [226]) Vgl. Anm. 223. — [227]) Gegen Dorner, von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbücher für deutsche Theologie I, 406. [228]) Vgl. oben S. 275; Grundfest von der Person Christi fol. 22b: Unter den sonderlichen Praerogativen der menschlichen Natur Christi, die aber von den unendlichen Eigenschaften Gottes wohl zu unterscheiden sind, ist die dritte, „dass die menschliche Natur Christi die Fülle aller Gaben des heiligen Geistes hat, so doch andere Heilige nur etliche und dieselbigen mit geordneter Mass haben". Zanchi de filii Dei incarn. p. 355. Chemnitz in der oben Anm. 171 angef. Stelle. — [229]) S. D. 690, 72 ff. — [230]) Ein Ansatz dazu, aber nach einer anderen Seite S. D. 689, 67 ff. — [231]) S. D. 691, 74. — [232]) In den Streitschriften über die Concordienformel kommt dieser letztere Punct allerdings zur Sprache. Vgl. Admonitio Neost. p. 271: Multa operatur λόγος propria divinae et omnipotentis naturae, mittit spiritum s. in corda hominum, non humanitate sua, sed sola Deitate, a qua spiritus procedit. Nemo enim potest per spiritum Dei

agere, nisi Deus, qui spirat illum. Dagegen Apologie der Conc. fol. 71 b: „Dass sie aber dieses Orts auch die gräuliche gotteslästerliche Rede fahren lassen, der Sohn Gottes sende seinen heiligen Geist allein nach seiner göttlichen Natur, mit welchem Werke seine persönlich vereinigte menschliche Natur gar keine Gemeinschaft habe, mögen sie zusehen, wie sie solche Lästerung verantworten wollen. Joh. 20 giebt je der Herr Christus seinen Jüngern den h. Geist durchs Blasen; wie kanns denn wahr sein, dass nicht der ganze Christus, Gott und Mensch, auch nach der angenommenen menschlichen Natur den heiligen Geist mittheilet. Und Petrus spricht Act. 2: Nun er durch die Rechte Gottes erhöhet ist und empfangen hat die Verheissung des h. Geistes vom Vater, hat er ausgegossen dieses, das ihr sehet und höret; welches ja von seiner göttlichen Natur allein nicht kann noch soll verstanden werden". — 233) Apologie der Conc. fol. 62 a: „Dass sie aber das christliche Concordienbuch zugleich beschuldigen, als sollte es lehren, das Kindlein Jesus, da es noch im Mutterleibe gewesen, sei damals auch zugleich mit seinem Leibe (in dem Leibe der Herodiadis und aller anderen Weiber, wie ihre Consorten von uns reden), und auch zugleich allenthalben ausserhalb seiner Mutter Leibe gewesen, das ist, mit Urlaub zu reden, eine grosse Unwahrheit. Denn solches darin mit keinem Worte stehet, auch nimmermehr daraus mag erwiesen werden." Vgl. fol. 171 a. Die Defensio Admonitionis erwidert darauf fol. 118 a: Impiam istam et profanam de utero Herodiadis vocem Tubingae non a nostris sed a magistro ubiquitario prolatam et affirmatam esse, Heidelbergenses theologi superiori anno in suo adversus Osiandrum scripto satis superque probarunt. Caeterum ad rem

ipsam, quod attinet, paucis respondemus: si corpus Christi etiam in utero matris, quod tantopere contendunt, realiter et vere habuit sibi communicatam maiestatem divinam, hoc est, ut illi ipsi interpretantur, omnipotentiam, omniscientiam, omnipraesentiam, quid obstat, quominus Christus fuerit tam in utero aliarum mulierum, quam in utero virginis Mariae? quandoquidem, qui realiter ubique est, simul eodem modo in omnibus locis est. Quare etsi haec consequentia, ut vociferantur, totidem verbis in libro Bergensi non exprimatur, tamen ea ponuntur, ex quibus illa necessario consequitur et constanter colligitur, siquidem ex reali omnipraesentia necessario concluditur realis in omnibus locis praesentia — [234]) Vgl. auch Thomasius, das Bekenntniss der evang.-luth. Kirche S. 211. — [235]) S. D. 695, 92. — [236]) Widerlegung der Prediger zu Bremen fol. 2 b. Wenn dort nach der im Text angeführten Stelle fortgefahren wird mit den Worten: „und dass solches seine Allmacht und Weisheit wohl verschaffen könne ohne Verwandelung oder Abtilgung seiner wahren angenommenen menschlichen Natur“, so beziehen sich diese Worte allerdings anders als in unserem Artikel auf die drei genannten modi der Präsenz zumal; wie aus unserer Darlegung im Texte sich ergiebt, eine Ungenauigkeit, die aber der charakteristischen Scheidung zwischen dem Leibe und der menschlichen Natur, sowie dem Menschen nichts benimmt. — [237]) Vgl. oben S. 276. Ausserdem p. 204: Hactenus igitur de praesentia integrae personae Christi secundum utramque naturam in coena dominica et in ecclesia ex scripturae et ex veteris ecclesiae testimoniis diximus, ac quantum consolationis doctrina illa afferat, ostendimus. Quodsi praeterea de aliis creaturis, quae extra ecclesiam

sunt ac generali gubernationi Dei subiectae sunt, quaeratur, scriptura manifeste affirmat, Christo etiam secundum humanitatem, ut Domino, vel ut veteres loquuntur, humanitati Christi subiecta esse omnia, non tantum in ecclesia sed in genere omnia, ut nihil exceptum sit praeter illum, qui subiecit ei omnia. Folgen die Schriftstellen. Humana igitur natura in Christo a generali dominatione, quam habet et exercet super omnia atque ita ab administratione saeculi nec potest nec debet prorsus removeri et excludi, cum scriptura expresse affirmet, omnia etiam extra ecclesiam pedibus Christi subiecta esse Utque hactenus habemus scripturam ducem praeeuntem et lucem praelucentem, simpliciter itaque ac tuto sequimur. Quod vero praeterea particularius disputatur et quaeritur: cum in ecclesia Christus utraque sua natura adsit et in singulis membris inhabitet ac corpus eius sit in coena, an ita etiam corpus Christi sit in lignis et lapidibus, in pomis, in avibus coeli, pecoribus campi, piscibus maris, an ibi quaeri et inveniri velit, et quae praeterea auditu foeda cogitatu abominanda de stercoribus et cloacis, quae etiam de divina natura, quam ubique esse constat, sine blasphemia cogitari aut dici non possunt, attexi solent, cum de huius modi quaestionibus non habeamus certum verbum et expressam promissionem, quod ibi velit quaeri et inveniri, nec aliquid vel aedificationis vel consolationis in ecclesia offerant, sed simpliciores offendant, infirmiores perturbent et adversariis praebeant materiam litis nunquam finiendae: simplicissimum et tutissimum est, tales disputationes a nostris argumentationibus et consequentiis retrahere et intra cancellos divinae patefactionis revocare, ac intra illas metas nos sollicite continere, ut Christum ibi quaeramus et apprehen-

damus, ubi se adesse velle certo verbo promisit Interea tamen non simus tam impii, ut dicamus, filium Dei universa sua potentia, etiamsi vellet, hoc praestare non posse, sed retineamus illud, quod verissimum est, Christum suo corpore esse posse ubicunque, quandocunque et quomodocunque vult, de voluntate vero eius ex patefacto certo verbo iudicemus. — [238]) S. D. 692, 80—84. Zur Schwäbisch-Sächsischen Formel wurde ausserdem auch die folgende Stelle 693, 85 in Torgau eingefügt, die aber keinen speziellen Bezug auf die Ubiquität hat. Vgl. Heppe, der Text der Berg. C. F. S. 175. — [239]) So Dorner, Lehre von der Person Christi II, 713. — [240]) S. oben S. 215. [241]) Apologie der Conc. fol. 63 b: „Dass sie auch fürgeben, scriptura et ecclesia orthodoxa clamant, corpus Christi non esse ubique, ist fürnehmlich von der allgemeinen Allenthalbenheit des Leibes Christi in allen, auch unvernünftigen Kreaturen u. s. w., nicht Streit von, sondern der Streit ist fürnehmlich allezeit von Anfang dieser Controversien gewesen, und auch noch, von der wahrhaftigen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi im heiligen Abendmahle, so zugleich auf Erden in der Christenheit an vielen Orten gehalten wird: ob nämlich, weil der Herr Christus ausdrücklich gesagt, dass er seinen Leib da wahrhaftig gegenwärtig austheilen wolle, da sein heiliges Abendmahl gehalten, ob er das auch thun könne und vermöge, weil er einen wahrhaftigen, endlichen, menschlichen Leib hat da schreiet nun die heilige Schrift und die orthodoxa ecclesia und sprechen Ja zu, er könne es wohl thun und thue es auch gewisslich Nach welcher Weise (der dritten) freilich alle Kreaturen ihm gegenwärtig sein und er mit demselbigen seinem Leibe, den er ihm unzertrennlich

und indistanter vereiniget, ist und sein kann, wo er will, wann er will und wie er will, zugleich und auf einmal im Himmel und auf Erden, und sonderlich an allen den Orten, da er sich zu sein in seinem Wort versprochen und verbunden hat." — [242]) Brenz de unione duarum naturarum p. 20: Itaque non habuit vel duo vel tria vel quatuor corpora, aliud quidem in Jerusalem, cum in templo concionaretur, aut in cruce penderet, aliud in urbe Roma, aliud Athenis, aliud in coelo: sed unum idemque corpus, quod erat in Hierusalem visibiliter et localiter, erat cum Deitate, ubicunque ea esset, extra omnia loca, invisibiliter et illocaliter. Neque enim ea loca, quae sunt in nostris humanis oculis diversa et a se invicem distantia, sunt tot, tanta et talia in oculis divinae maiestatis: sed sicut omnia tempora sunt ei momentum, ita et omnia loca sunt ei unus locus imo ne punctus quidem loci aut si quid minutius dici potest. Quare cum coniungimus Deitati Christi humanitatem eius, non extendimus nec diffundimus corpus eius corporali et locali modo, sed tribuimus ei illam maiestatem, quam quidem humana ratio comprehendere non potest, sed quae ipsi propter hypostaticam unionem debetur. Chemnitz de duabus naturis p. 195: Non autem eo modo, sicut vel in aliis creaturis vel in sanctis et omnibus et singulis tota est, sed toto genere differt totalis illa et plenaria praesentia, qua tota plenitudo Deitatis τοῦ λόγου, quae supra et extra omnem locum est, personaliter, arctissime, intime et praesentissime unitam sibi habet assumtam naturam. Ita ergo toti plenitudini Deitatis filii personaliter unita est assumta natura, ut λόγος intra arcanum, arctissimum, intimum, profundissimum et praesentissimum complexum non alicubi particulae alicuius, sed totius plenitudinis divinae suae na-

turae, quae supra et extra omnem locum est, secum, intra se, apud se et penes se personaliter unitam atque praesentissimam semper habeat et in illa plenitudine unitae Deitatis assumta natura ἀδιαίρετον et ἀδιάστατον, iuxta Damascenum, individuam seu inseparabilem et indistantem seu locorum intervallo indisiunctam habeat immanentiam. Vorher: Quia vero unio facta est salva differentia et naturarum et proprietatum essentialium, certum et verum est, assumtam humanam naturam per hypostaticam unionem non amisisse essentiales suas proprietates, nec factam esse essentialiter, proprietate naturarum aut ratione essentiae in sese aut secundum se infinitam aut immensam, sed in ipsa unione est et manet ratione essentiae finita ac proprietate naturae circumscripta, habens ac retinens συμμετρίαν membrorum finitam etc. Nur dass hier, sowohl bei Brenz wie bei Chemnitz, natura humana und corpus Christi nicht so wie wir es für nöthig halten unterschieden werden. Aber die Grundlage ist die gleiche, unbeschadet der weiteren Differenz, dass Brenz, anders als Chemnitz, von hier aus zur Lehre von der schlechthinigen Ubiquität des Leibes kommt, während letzterer, offenbar consequenter, es zunächst bei der praesentia intima bewenden lässt. Denn das, wenn auch illocale, Dasein an einem Orte, in einem Raume, ist etwas Verschiedenes von der Erhebung in die Raumlosigkeit nach Seiten der Antheilnahme an der Person des Logos. — [243]) Admonitio Neost. p. 260 ff. — Danaeus Examen libri Chemnitii p. 441: Quis, obsecro, ista ἀσύστατα esse non videt et manifestam contradictionem, ut vocant, implicantia, nimirum ut idem sit verum corpus retineatque essentiales veri corporis proprietates salvas, et tamen ut re ipsa habeat aliquid, quod eas essentiales proprietates

evertat ac destruat? Ista certe simul vera esse velle est hominum aegrotantium somnium et non satis perpendentium, quid dicant aut non dicant. Imo quum Deus mentiri non possit et contradictoriorum alterum omni etiam theologica consecutione necessaria sit falsum, utrumque Deo tribuere quid aliud est, quam Deo mendacium attribuere... Dico, asseverare, fieri posse, ut tale Dei verbum habeamus (worin dergleichen stünde), esse plane Dei sapientiam ac voluntatem cum ipsius omnipotentia et constantia, tanquam contraria inter se quaedam, committere ac Manichaeanas in Deitate pugnas inducere. Ebenso Beza de unione hypostatica, disceptatio cum J. Pappo p. 67. Sadeel de veritate humanae naturae Christi p. 90 ff. — [244]) Vgl. Chemnitz de duabus naturis p. 191: Nec fit implicatio contradictionis, si idem corpus dicatur esse in uno loco iuxta proprietates essentiales naturali modo et si supra physica idiomata per Dei voluntatem ac potentiam supernaturali, coelesti ac divino modo ponatur non in uno, sed in pluribus locis adesse. Non enim contradicentia sunt, si alio atque alio respectu et modo contraria eidem tribuantur, p. 197: Assumta Christi natura, sicut antea diximus, intima praesentia personaliter substitit in hypostasi filii Dei, quae et in omnibus locis et supra et extra omnia loca existens assumtam naturam arctissima, intima et individua praesentia unitam sibi habet. Ergo salva eius veritate potest extra omnem localitatem cum illa praesens adesse, ubi se adesse velle certo verbo ecclesiae tradidit ac promisit. Gab doch auch Zanchi in gewisser Hinsicht eben dies zu, worauf es hier in erster Instanz ankommt: dixi carnem Christi dici posse sina ulla contradictione et omnipotentem et non omnipotentem, ubique praesentem et non ubique praesentem, diversis nimirum respectibus; sua

enim propria οὐσίᾳ non esse, esse antea ὑποστάσει, quae illi cum natura divina communis est: Bei Joh. Gerhard, Loci III, 516 ff. — [245]) Chemnitz de duab. nat. p. 197: Atque hos gradus ideo distinguo: Aliter enim in terra conversatus fuit, aliter in coelis apparet in gloria, aliter adest in coena cum pane et vino, aliter in tota ecclesia, aliter omnes creaturas ἐν λόγῳ sibi praesentes habet. — [246]) S. Planck, Geschichte der protest. Theologie VI, 798 ff. Vgl. den Versuch, die Apologie der Conc. so zu verstehen, bei Gerlach, de communicatione idiomatum divinorum Cap. V, p. 233 ff. — [247]) S. D. 688, 64. Die gewöhnliche Auffassung des σωματικῶς war personaliter, vgl. Grundfest von der Person Christi fol. 28 a: „Hie stehet im Griechischen Text σωματικῶς, corporaliter, das heisst eigentlich so viel als persönlich. Denn das wir itzund nennen eine Person, das haben die Griechen pflegen σῶμα oder Leib zu nennen". Auch Chemnitz de duabus naturis p. 6: σωματικῶς, hoc est, personaliter. Anders und richtiger p. 43: Sensus itaque erit, Deitatem assumtione corporis seu carnis esse corporatam, sicut Tertullianus et Theophylactus loquuntur, seu incarnatam. Und dem entsprechend in der C. F. „leibhaftig, als in ihrem eignen Leibe". — [248]) S. D. 689, 68. Vgl. Brenz, de libello Bullingeri: in domo patr. etc. p. 100 ff. Postquam enim Deus, qui est simplicissimus, totus et perfectus est, ubicunque fuerit . . . certe necessario sequitur, quod tota Deitas habitet etiam in Petro, Paulo, imo et in omnibus aliis creaturis. Quod ergo est discrimen inhabitationis Dei in humanitate Christi et in aliis creaturis? Ad hanc quaestionem respondet Paulus eo dicto, quod paulo ante recitavimus, quod tota Deitas habitet in Christo corporaliter. Etsi enim tota Deitas habitat etiam in aliis

creaturis praesenter, essentialiter et potenter ac in sanctis clementer et feliciter, tamen non habitat in ipsis corporaliter. Denselben Unterschied des Einwohnens betont Andreae, brevis et modesta apologia disputationis de maiestate hominis Christi etc. p. 55 ff.

IX.

De descensu Christi ad inferos.

Wenn wir den Inhalt der bisher besprochenen Artikel als den kirchlichen Niederschlag aus den vorgekommenen dogmatischen Controversen betrachten dürfen, indem hier das Bekenntniss meistentheils nur zu formuliren hatte, was sich durch den Streit selbst als gemeinsame Lehre der stimmführenden lutherischen Theologen ergeben, so scheint es dagegen bei dem Artikel von der Höllenfahrt Christi zweifelhaft zu sein, ob ein ähnlicher Consensus den Aussagen der Concordienformel zu Grunde liege. Denn abgesehen davon, dass man in diesem Puncte nicht mit derselben Sicherheit wie sonst wohl auf die Lehrmeinungen der Reformatoren, sei es Luthers oder Melanchthons, zurückgehen und noch viel weniger an Bestimmungen früherer Bekenntnisse sich anschliessen konnte, hatten zwar an einzelnen Orten Streitigkeiten über den Sinn des Artikels von der Höllenfahrt statt gefunden, aber ohne die Kirche in ihrem Centrum zu bewegen und ohne durch fortgesetzte theologische

Discussion beendigt worden zu sein. Stand doch auch die Lehrdifferenz über die Höllenfahrt Christi so wenig im Vordergrund der einer Entscheidung durch das Bekenntniss bedürftigen Puncte, dass die früheren Confessionsentwürfe davon gänzlich Umgang nahmen und erst im Torgischen Buche ein Artikel hierüber sich findet[1]).

Als im Jahre 1550 der Rath zu Hamburg wegen des ein Jahr vorher daselbst ausgebrochenen Streites über die Lehrsätze des dortigen Superintendenten Johann Aepinus von der Höllenfahrt nach Wittenberg sich gewendet und ein theologisches Gutachten behufs der Beilegung des Zwistes von dort begehrt hatte, da zeigte die zugleich von Bugenhagen unterschriebene Antwort Melanchthons[2]), dass man in Wittenberg eine bestimmte, theologisch begründete und ausgeführte Ansicht über jenes Stück des apostolischen Symbols nicht besass, oder wenigstens auszusprechen Bedenken trug. Denn jenes Gutachten leitet das begehrte Urtheil über die dogmatische Frage mit der Bemerkung ein, man sei, um eine übereinstimmende Sentenz abgeben zu können, Andere schriftlich um ihre Meinung angegangen und warte noch auf deren Rückäusserung, und schliesst hinsichtlich des eigentlichen Streitpunctes über die Qualen der abgeschiedenen Seele Christi mit dem Rathe, bis nach Eingang der Urtheile Anderer beiden Parteien Stillschweigen aufzuerlegen[3]). Im Uebrigen ist die Haltung des Erachtens eine vorsichtig unbe-

stimmte. Es wird zwar bemerkt, dass Luther den *descensus* nur auf den Sieg des Sohnes Gottes beziehe, womit die Gewaltherrschaft des Teufels und der Hölle zerstört worden sei, aber es wird hinzugefügt, jedenfalls habe Christus die Schmerzen der Hölle besiegt, jedoch seien diese keineswegs nur zu beschränken auf die Zeit nach der Trennung der Seele[4]). Das gleichzeitig in jenem Erachten gegebene Versprechen, die Streitfrage bei anderer Gelegenheit ausführlicher zu behandeln, kam nicht zur Ausführung. Auch die anderen gelegentlichen Briefe Melanchthons aus jener Zeit, soweit sie jene Controverse berühren, gehen sachlich nicht über den Inhalt des erwähnten Gutachtens hinaus und begnügen sich ausserdem mit dem Vorschlage der Amnestie, sowie mit dem Wunsche der Eintracht[5]). Unbefangener, aber keineswegs bestimmter, hatte Melanchthon vor Ausbruch jenes Streites sich geäussert und mit Beziehung auf die Petrinische Stelle die Vermuthung ausgesprochen, Christus habe vielleicht „ausgezeichnete Männer aller Völker, wie den Scipio, Fabius und ähnliche" unterwiesen[6]), oder auch seine Meinung dahin abgegeben, der *descensus ad inferos* sei ein *congressus cum patribus* gewesen, Christus habe die Väter auferweckt und den Geistern im Gefängniss gepredigt[7]).

Man sieht, die dogmatische Frage, welche damals zuerst in der evangelischen Kirche auftauchte, traf dieselbe nicht sonderlich vorbereitet, und um desto freier konnte sich Aepinus in der Ausbildung

seiner eigenthümlichen Lehre ergehen. Wir schicken der Darstellung dieser Lehre[8]), deren Kenntniss zur Würdigung der confessionellen Aussage nothwendig ist, die Bemerkung voraus, dass Aepinus allenthalben gegen die Verwendung der Petrinischen Stellen für den Artikel von der Höllenfahrt Christi Einspruch erhebt. Es würde gänzlich wider die Analogie des Glaubens verstossen, wollte man 1 Pet. 3 von einer Predigt des Evangeliums bei den Geistern der Ungläubigen in der Hölle verstehen: unter dem *πνεῦμα,* in welchem Christus hingegangen ist zu jenen Ungehorsamen, meint Petrus nicht die von dem Leibe geschiedene Seele, sondern vielmehr den göttlichen Geist, vermöge dessen Christus vor seiner Menschwerdung von Anfang der Welt an *animabus sive spiritibus in corporis ergastulo reclusis et in ignorantiae atque impietatis carcere detentis* das Geheimniss der künftigen Erlösung und Versöhnung verkündigt hat; wie denn dies zu allen Zeiten durch Adam, Noah, die Patriarchen und andere fromme vom Geiste Christi gelehrte Männer geschehen ist[9]). Und mag man 1 Pet. 4, 6 erklären wie man will, mögen unter *νεκροὶ* die Verstorbenen oder die in Sünden Todten zu verstehen sein, nie wird sich erweisen lassen, dass das *ministerium evangelii*, welches allein auf die Lebenden Bezug hat, auch die Seelen der Abgeschiedenen angehe[10]). Als Beweisstellen für jenen Glaubensartikel haben vielmehr nächst dem *Symbolum apostolicum*, welchem gleiche Auctorität wie der

prophetischen und apostolischen Schrift zukommt, zu gelten Ps. 16, 10; Ps. 68, 19; Ps. 30, 4; Hos. 13, 14; Act. 2, 27; Mtth. 12, 40; Eph. 4, 8, 9; Rom. 10, 6, 7[11]).

Dass Christus nach seinem Tode zur Hölle hinabgestiegen, bezeichnet Aepinus als einen besonderen Artikel des Glaubens, welcher mithin keineswegs nur eine Wiederholung oder Auslegung der vorhergehenden Artikel vom Leiden, Sterben und Begräbniss Christi sei[12]). Es steht auch dieser Artikel an Wichtigkeit den übrigen keineswegs nach, sondern gleichwie Christus um unserer Erlösung willen gelitten hat und gestorben ist, so ist er auch um derselben willen hinabgefahren, und dass er diess gethan, ist ein Theil des in der Schrift geoffenbarten Mysteriums[13]).

Vermöge solcher Unterschiedenheit und Coordination des Artikels von der Höllenfahrt wird man weder den Begriff des *infernum* dem des *sepulcrum* gleichsetzen, noch die Niederfahrt Christi mit seiner Herabkunft in diese irdische leidensvolle Welt verwechseln, noch darunter die Mittheilung des Verdienstes und der Kraft des Todes Christi an die Gestorbenen verstehen, noch dieselbe in das Erleiden des schmachvollen Todes, des göttlichen Zornes und der Gottverlassenheit umdeuten dürfen, wie denn auch die Meinung von dem *limbus* nicht minder des Schriftgrundes entbehrt wie gegen die Analogie des Glaubens verstösst[14]). Es ist schriftwidrig, die Räumlichkeit des *infernum* zu läugnen und zu lehren, dass

Himmel und Hölle allenthalben sei, weil Gott allenthalben sei und der Teufel allenthalben in der Welt umherschweife: vielmehr ist die Hölle ein bestimmter räumlich abgegrenzter Ort unter der Erde, zur Strafe von Gott bereitet für die bösen Geister und die gottlosen Menschen [15]).

Allerdings will die Strafe des Teufels und seiner Engel von jener des gefallenen Menschen unterschieden sein, so gewiss ein Unterschied besteht zwischen dem Knecht der Sünde und dem Herrn und Urheber derselben. Ist doch der Engel freiwillig, ohne Verlockung von aussen, und zwar im Himmel vor dem Angesichte Gottes, der Mensch dagegen auf der Erde, von der Lüge des Teufels verführt und durch den Schein des Guten verlockt, Gotte ungehorsam und widerspenstig geworden. Und weil Gott ein gerechter Richter ist, welcher die Strafe verhängt nach dem Masse und nach der Beschaffenheit der Uebertretung so unterliegt es keinem Zweifel, dass von Anfang an schwerere Strafen den sich empörenden Engeln bestimmt worden seien als dem gefallenen Menschen. Die Schrift zeigt uns auch den Unterschied der beiderseitigen Verdammniss, indem sie sagt, dass dem Teufel und seinen Engeln von Anfang an bereitet sei das ewige Feuer, der Mensch dagegen des Todes sterbe, zurückkehre zur Erde, daraus er genommen, und unterworfen dem Zorne Gottes, dem Tode und der Hölle, von Gott verstossen, in dem Reiche des Teufels bleibe und verloren gehe [16]).

Der Mensch sündigte mit Seele und Leib, und wie er sündigte, so trägt er auch die Strafe für den Ungehorsam an Seele und Leib. Die Strafe ist der ewige Tod. Ewig ist und heisst dieser, weil er in sich selbst ewig gewesen sein würde, wenn nicht Gottes Verheissung und Christi Befreiung zuvorgekommen wären. Der erste Tod nämlich wird mit Recht der ewige genannt um seiner Folgen willen, d. h., weil er die Wurzel und der Anfang des zweiten ewigen Todes ist, weil er vom ewigen Leben ausschliesst und die Ungläubigen in den zweiten ewigen Tod hineintreibt. Die Strafe des Todes, welche Gott über den Menschen aussprach, befasst in sich einmal die Verderbniss und Auflösung des Leibes, sodann aber die Abfahrt der vom Leibe getrennten Seele in das *infernum*, welches der Eingang ist zu dem zweiten Tode oder zu der Gehenna, der am jüngsten Tage zu verhängenden Strafe. *Sepultura* und *descensus ad inferos* sind darum die beiden Theile des dem Menschen angedrohten Todes, und dieser *descensus* ist ein Stück des ersten Todes, aus welchem in den zweiten oder in die Gehenna die unbussfertigen und ungläubigen Sünder hinabgezogen werden[17]).

Damit der Mensch nicht diesem zweiten Tode anheim fiele, hat Gott aus freiem Erbarmen dem Adam und seiner Nachkommenschaft in Christo Jesu, dem Weibessamen, Befreiung zugesagt, in welcher Befreiung die durch die Sünde verlorenen Güter mit Wucher zurückgegeben und der Tod sowohl der

Seele wie des Leibes zerstört werden sollte[18]). Und hier verzichtet Aepinus darauf, aus dem oben bezeichneten Unterschiede zwischen der satanischen und der menschlichen Sünde die Verschiedenheit des göttlichen Verfahrens gegenüber den gefallenen Engeln und dem gefallenen Menschengeschlechte herzuleiten. Warum Gott den Menschen aus seinem Tode erlösen, den Teufel dagegen hoffnungslos auf ewig in seiner Verdammniss hat belassen wollen, gebührt uns nicht zu erforschen: genug dass wir wissen, der Teufel habe es so verdient und Gott habe es so beschlossen, wenn man auch immerhin die Schuld des Teufels als schwerer bezeichnen darf[19]). Davon aber abgesehen folgt aus der dem Menschengeschlechte verheissenen und gewordenen Erlösung, dass die Verdammung zum ersten Tode unter andern Bedingungen geschieht, als die zur Gehenna, welches die Strafe des zweiten und nicht die des ersten ist. Die Verdammung zum ersten Tode ist allgemein, befasst das ganze Menschengeschlecht, hat in Christo die Hoffnung auf Vergebung und Befreiung. Die Verdammung zum zweiten Tode ist particulär und hoffnungslos; ihre Ursache ist nicht sowohl Adams Ungehorsam noch die von Adam her fortgepflanzte Sünde, als vielmehr der Unglaube, die Verachtung des Sohnes Gottes, die Verwerfung der dargebotenen Erlösung, sowie die Sünden, welche ohne Busse unter dem Reiche des ersten Todes begangen werden[20]).

Um nun aber die Leistung Christi, durch welche die Erlösung beschafft ward, richtig zu würdigen, haben wir davon auszugehen, dass kraft des göttlichen Gesetzes die ganze Welt verbunden ist entweder zu vollkommenem Gehorsam, oder zu der den Uebertretern der Gebote Gottes bestimmten Strafe. Die Welt, da sie jenen Gehorsam nicht leisten konnte, unterliegt der Strafe. Aber nicht lehrt Aepin um deswillen, dass der Erlöser lediglich die Strafe stellvertretend zu erdulden, den Gehorsam für sich zu leisten hatte. Sondern behufs der Erlösung wird beides erfordert, vollkommener Gehorsam und das *ἀντίλυτρον,* womit der Zorn Gottes gestillt und der Gerechtigkeit Gottes genug gethan werde: aus Barmherzigkeit hat der himmlische Vater, was von der Welt erfordert wird, übergeleitet (*derivavit*) auf seinen ewigen und allmächtigen Sohn Jesum Christum[24]). Genauer zu begründen, warum Beides von Christo zu leisten war, der Gehorsam und die Strafe, während gemäss der obigen Voraussetzung nur das Eine von Beiden nöthig zu sein scheint, hat Aepin unterlassen. Es ist dieselbe Unklarheit, welche bei der theologischen Frage über die Satisfactionslehre damals überhaupt herrschte, und welche zu beseitigen wir in einem früheren Artikel Gelegenheit nahmen.

Es ist seit Planck üblich geworden, das Interesse, welches Aepin daran hatte, die Höllenfahrt Christi mit seinem Leiden in Verbindung zu setzen, darin zu finden, „dass in der Satisfactionslehre eine

unausfüllbare Stelle zurückbleibe, wenn man nicht beweisen könne, dass Christus auch die Strafen der Hölle, welche jede Sünde nach dem strengen göttlichen Recht nach sich ziehen müsse, an unsrer Statt wirklich erduldet habe". Und darnach meint man denn, dass Aepins Lehre darin culminire, Christum bei dem *descensus* die Strafen der Hölle erleiden zu lassen[22]). Diese Auffassung ist einseitig und falsch. Niemand unter den damaligen Theologen hat bestimmter der Meinung widersprochen, dass Christus die eigentlichen Höllenstrafen erlitten habe als gerade Aepinus.

Allerdings ist die Weise, wie Aepinus in seinen früheren und in seinen späteren Schriften über die Satisfaction Christi mit Beziehung auf den *descensus* sich äussert, nicht durchweg übereinstimmend, und wir werden, wenn wir zuvor die constanten Lehrsätze dargelegt haben, jene Verschiedenheit zu berühren haben. Kann man im Allgemeinen sagen, dass Christus die Gesammtheit dessen auf sich genommen und geleistet hat, was von der in Sünde gefallenen Welt erfordert ward, so wird nun auch der Gesammtheit dessen, was Christus gethan und gelitten, die genugthuende und erlösende Wirkung zuzuschreiben sein[23]). Nicht hat man ein einzelnes Stück dieses Leidens oder Thuns von den andern abzureissen und für sich hinzustellen, sondern Christi Geburt, Beschneidung, Versuchung, Gehorsam, Leiden, Tod, Begräbniss, Höllenfahrt, Auferstehung, ein

jedes in seiner Ordnung und in seiner Weise, hat an der erlösenden Wirkung Christi Theil, und völlig unhaltbar wäre es, etwa um desswillen, weil dem Tode Christi die Erlösung zugeschrieben wird, eine der vorhergehenden oder nachfolgenden Passionen davon auszunehmen, oder jene als blosse *praeparamenta satisfactorii sacrificii in cruce oblati* aufzufassen[24]). Und was von der erlösenden, das gilt auch von der erneuernden Wirkung der Gesammtleistung Christi. Die Mittheilung der Gerechtigkeit, Heiligkeit und des Verdienstes Christi an die Kirche ist diese, dass er durch seine heilige und reine Geburt unsre unreine Geburt heiligt, durch seine Armuth uns reich macht, durch seine Niedrigkeit uns erhöht, durch seine Versuchungen die unsrigen besiegt, durch seine Schmerzen uns selig, durch seine Thorheit uns weise macht, durch seinen Fluch uns Segen, durch seine Verunglimpfung uns Ehre, durch seine Wunden uns Heilung bringt, durch sein Blut unsre Sünden abwäscht, durch seine Schmach uns verherrlicht, den alten Menschen mit sich an das Kreuz anheftet, durch seinen Tod unsern Tod vernichtet, durch sein Begräbniss uns mit unsren Sünden begräbt und vom ewigen Verderben des Fleisches befreit, durch seine Höllenfahrt uns von der Gewalt des Teufels und von der Hölle erlöst, durch seine Auferstehung uns auferweckt und das Leben wiederbringt, durch seine Auffahrt uns in den Himmel versetzt. Diese und ähnliche Wohlthaten Christi werden aus dem uner-

schöpften Schatze seiner Verdienste täglich der Kirche geistlich dargereicht, und gleichwie Christi Verdienste, die λύτρα unserer Erlösung und Versöhnung, nicht von einander zu trennen, so ist auch die Kraft und Wirkung derselben nicht auseinander zu scheiden, sondern zusammenzufassen, weil der ganze Christus ist der Welt Erlösung, Versöhnung, Gerechtigkeit, Heiligung, Genugthuung, Leben und Heil[25]).

Machen wir von diesen allgemeinen Sätzen die Anwendung auf den *descensus ad inferos* insonderheit. Die Niederfahrt Christi ist ein Theil jenes Gesammtgehorsams, welchen er zu unsrer Erlösung geleistet hat, und so wenig wir die anderen Stücke desselben von einander reissen und gegen einander setzen dürfen, da vielmehr eines das andere fordert, so wenig das Verdienst der dem Tode Christi vorangegangenen Leiden dem Verdienste dieses Todes derogirt, eben so wenig wird das letztere geschmälert werden durch eine dem nachfolgenden *descensus* eignende erlösende Wirkung[26]). Hinwiederum aber, gleichwie alle Acte und Erfahrnisse des Gehorsams und insbesondere der Tod Christi der Erlösung und Versöhnung des gesammten Menschengeschlechtes gelten, so ist Christus auch in die Hölle hinabgefahren nicht Einzelnen nur, wie etwa den Vätern, sondern allen Menschen zu gut[27]).

Ist aber Christi Niederfahrt ein Theil seines Gesammtgehorsams, so ist sie ein Act seiner Erniedrigung, sie ist der letzte Grad derselben. Denn die

Schrift lässt die Zeit des Triumphes und der Erhöhung Christi beginnen mit der Auferstehung und Himmelfahrt, wogegen sie die drei Tage des Todes und des inzwischen geschehenen *descensus* in die Zeit des Leidens und der Niedrigkeit einschliesst[28]). Während Christi Leib im Grabe lag, ist seine Seele in die Hölle gefahren[29]), nicht ist er hinabgefahren mit Seele und Leib nach deren Wiedervereinigung vor der Auferstehung, sondern mit der Seele allein[30]), und nicht war die Hinabfahrt ein offenbarer Act des Sieges und Triumphes, sondern ein Act des Leidens, welchem Christus sich unterstellte in demselben Sinne wie er sich unterzog dem Gericht des Todes[31]). Wohl hat Christus für uns die Hölle zerstört und dem Teufel seine Macht genommen, aber nicht durch gewaltsame Vernichtung oder Unterdrückung, sondern durch Gerechtigkeit und Gehorsam: wie er den Tod durch sein Sterben, so hat er die Hölle durch seine Höllenfahrt besiegt und zerstört[32]). Allerdings hat der Sohn Gottes seine Herrlichkeit und Macht niemals verloren, auch im Tode und in der Hölle hat er sie behalten, er hat sie nur heimlich gehalten und verborgen. Unter allen Anfechtungen, Kämpfen, Bedrängnissen, Leiden, im Tode und in der Hölle wohnte ihm die triumphirende Macht und Herrlichkeit bei, aber der Welt und den Unterirdischen verborgen, weil überdeckt von der äussersten Erniedrigung[33]), und eben darum bedurfte es der Menschwerdung Gottes, damit diesem Menschen, der sich selbst als

ἀντίλυτρον für uns hingab, die Kraft innewohnte, die Sünde zu vernichten, den Tod aufzuheben, den Teufel zu bewältigen, uns aus dem Gefängniss der Hölle zu befreien, und wir so einen Erlöser hätten, welcher stärker wäre, als die Fürsten der Finsterniss. In diesem Sinne bedurfte es zu unsrer Erlösung nicht minder der göttlichen Kraft wie der Gerechtigkeit und des vollkommenen Gehorsams, aber dies Alles fällt unter die Erlösungsacte im Stande der Erniedrigung[34]).

Die Dinge liegen aber auch nicht so, dass der Höllenfahrt Christi für sich, als welche ja nur ein integrirender Bestandtheil des Erlöserleidens ist, die Ueberwindung des Teufels und der Hölle zuzuschreiben wäre, sondern die Meinung Aepins geht dahin, dass Christus sterbend und hinabfahrend in sich selbst den Sieg und Triumph über den Tod, die Hölle und die Mächte der Unterwelt daran getrage habe, gleichwie er Tod, Teufel und Hölle besiegte und über sie triumphirte in der Wüste, im Garten, am Kreuze, in den Anfechtungen während seines ganzen Lebens, auf Zeit kämpfend und leidend[35]). Daher konnte sich Aepinus, wie er wenigstens in seinen früheren Schriften thut, der üblichen, freilich ungeschickten, Lehrweise anschliessen, dass Christus schon vor seinem Tode zugleich mit den bittersten Qualen des Leibes und der Seele auch die höchsten Strafen der Verdammniss und der Hölle empfunden habe[36]), wiewohl diese Strafen nicht mit der Hölle, wohin

er nach dem Tode gefahren, zu identificiren sind[37]), noch wegen jenes Leidens vor dem Tode der *descensus ad inferos* nach dem Tode zu läugnen oder in einen Triumph oder Sabbat umzusetzen ist[38]). So redet denn auch Aepinus in der früheren Zeit ohne Bedenken von den Strafen des ewigen Todes oder der Hölle, welche Christi abgeschiedene Seele erduldet habe[39]), aber eben diese Lehrweise giebt er späterhin, da wo er seine Gesammtanschauung von dem Erlösungswerke vorträgt, zugleich auf.

Diese spätere Lehre Aepins knüpft an jenen Unterschied an, welchen er zuvor zwischen der Strafe der gefallenen Engel und der des Menschengeschlechts, zwischen dem ersten und dem zweiten Tode oder der Gehenna angenommen. Insofern dem Adam und seiner Nachkommenschaft keineswegs sofort der zweite Tod, sondern der erste angedroht und auferlegt ward, letzterer mit der Bedingung, dass er zum zweiten führe, wenn der Mensch in dem Reiche des Teufels und der Sünde verharren würde, so hiesse es Christum unfrommer Weise unter die Sünder und unter die Verdammten zählen, wollte man annehmen, dass er die Strafen des zweiten Todes oder die eigentlichen Höllenqualen erlitten habe. Obwohl Christus für uns wegen der Erbsünde sowie um der Thatsünden willen in die Unterwelt hinabgestiegen ist, so hat er doch das Feuer der Gehenna, die *cruciatus aeterni tartarei ignis,* nicht erduldet, weil es lediglich seine Aufgabe war, jene zu erlösen, welche überall

erlösungsfähig sind, diese aber zu jenem zweiten Tode noch nicht verurtheilt waren[40]). Die Macht des Teufels ist auch in der Hölle eine beschränkte, indem er genöthigt ist, den Gesetzen der göttlichen Gerechtigkeit zu gehorchen. Daher hatte er keinen grösseren Rechtsanspruch auf Christum, der für uns in die Unterwelt hinabstieg, als den, welchen er durch die Verdammung der Menschen zum ersten Tode besass[41]). Nicht will Christus der Erlöser derer sein oder kann es sein, welche des zweiten Todes schuldig sind, für sie wird er dereinst als Richter kommen. Daher hat er mit dem Teufel und den Verächtern des dargereichten Heiles nichts zu schaffen, er tritt in keine Beziehung zu den Strafen der Gehenna, er hat sie auch nicht im geringsten Masse gekostet[42]). Nur das ist zu sagen, dass Christus durch seine Genugthuung und Erlösung dem Gerichte des zweiten Todes zuvorgekommen sei[43]), und Aepinus bezeichnet es jetzt als eine tropische Redeweise, wenn man das Gefühl des göttlichen Zornes und der Gottverlassenheit Christi während seines Lebens ein Innewerden der wirklichen Höllenstrafen nenne[44]).

Indessen legt sich nun die Frage um so näher, was denn die Seele Christi, wenn sie die Strafen der Hölle im eigentlichen Sinne nicht erduldete, bei ihrem Aufenthalte in der Unterwelt erlitten habe. Eine bestimmte Antwort weiss Aepinus darauf nicht zu geben. Obwohl es wahrscheinlich ist, dass

der *descensus ad inferos* etwas überaus Bitteres und Trauriges in sich enthalte, so kann doch, weil in der Schrift nicht weiter geoffenbart worden ist, was es um das Niederfahren zur Unterwelt sei, dies weder mit menschlichen Worten ausgesprochen noch von Anderen verstanden werden als von denen, welche der Herr dort hinab und wieder herausführt: was Christus bei seiner Höllenfahrt empfunden, ist ihm selbst bekannt, nicht uns, eine bestimmte Weise seines Kampfes und Leidens in der Unterwelt ist daher nicht vestzustellen noch zu erforschen, und wir haben lediglich dankbar anzuerkennen und hinzunehmen, dass er für uns hinabgestiegen ist[45]).

Wir können sonach die Lehre Aepins von der Höllenfahrt Christi damit beschliessen, dass wir, was dem Menschen in der Sentenz: du sollst des Todes sterben, angedroht worden ist, zusammenfassen mit dem, was Christus, damit es nicht zum zweiten Tode komme, für den gefallenen Menschen gethan hat. Gleichwie in jener Drohung beides inbegriffen war, die Auflösung des erstorbenen Leibes im Grabe und die Verstossung der abgeschiedenen Seele in das *infernum* unter die Botmässigkeit des Teufels, so ist die Erlösung, abgesehen von den vorangehenden Leistungen Christi, auch durch beides mitbewirkt worden, durch das Begräbniss des Leibes und durch die Niederfahrt der Seele, und ist das Eine mit dem Andern ebensowenig hier wie dort zu identificiren[46]). Dass mit dieser Scheidung des Leibes

und der Seele eine Scheidung der einheitlichen Person Christi bewirkt werde, läugnet Aepinus: Jesus Christus, Gott und Mensch, ist begraben und niedergefahren[47]). Aber obwohl der ganze Christus für uns dahingegeben worden ist als Opfer für unsre Sünden, so wird doch mit Recht nach der Schrift unterschieden was er für uns erleiden musste entweder nach der Seele oder nach dem Fleische. Durch solche Theilung der Leiden und Verdienste Christi wird die Einheit seiner Person nicht aufgelöst, sondern nur im Einzelnen bezeichnet, was in jener Person behufs unsrer Erlösung und der Stillung des göttlichen Zornes erfüllt werden musste[48]).

Dass es Schriftstellen gebe, welche dieser seiner Lehre entgegenstünden, wird von Aepin bestritten. Die scheinbar hierher gehörigen Aeusserungen in den Petrinischen Briefen sind schon oben zurechtgestellt worden. Aber auch wenn Christus am Kreuze betet: Vater, ich befehle meinen Geist in deine Hände, so widerspricht er damit um so weniger der bevorstehenden Höllenfahrt seiner Seele, als sie wirklich in Gottes Händen blieb, in der Hölle so gut, wie vorher am Kreuz und inmitten seiner Feinde[49]). Oder wenn Christus zu dem Schächer sagt: heute wirst du mit mir im Paradiese sein, so ist ja nach dem Sprachgebrauche der Schrift das *hodie* eine *vox ambigua*, welche *pro praesenti et imminente tempore indefinite* gesetzt wird, und das Wort begreift in diesem Falle die Zeit der Auferstehung und der Verklärung

in sich[50]). Und wenn Christus am Kreuze spricht: es ist vollbracht, so schliesst er damit seinen *descensus* keineswegs von dem Werke der Erlösung und Versöhnung aus, noch meint er es so, als sei nun Alles, was er zu leiden und zu thun hatte, zu Ende, sondern er zeigt nur, dass die Weissagungen von dem verheissenen Messias in ihm zur Erfüllung gelangen[51]).

Wie bekannt, trug Aepinus in dem Streite mit seinen Gegnern Tilemann Epping, Johann Garz und Caspar Hackrott in Hamburg den Sieg davon, indem letztere ihrer Aemter entsetzt wurden[52]). Indessen war dies kein theologischer Sieg, da vielmehr die ungeberdige Opposition jener Widersacher Aepins, nicht ihre Lehre, die Absetzung derselben veranlasste, wenn auch hinzugenommen werden mag, dass ihre, wie es scheint, unsichere und negative Stellung zu dem Artikel von der Höllenfahrt überhaupt den Sieg Aepins erleichterte[53]). Allerdings waren es nicht ungewichtige Stimmen, welche entweder gänzlich oder doch in wesentlichen Puncten für die Meinung des Aepinus sich aussprachen: Joachim Westphal erklärte sich in mehren Gutachten und Predigten dafür[54]), Flacius und Gallus stimmten wenigstens insofern bei, als sie den *descensus Christi ad inferos* als einen Glaubensartikel bezeichneten, die Niederfahrt der von dem Leibe getrennten Seele Christi als schmerzliche und meritorische auffassten und daher dieselbe dem satisfactorischen Gehorsam und dem Stande der Erniedrigung einordneten, wo-

gegen Flacius Aepins Erklärung von 1 Petri 3 verwirft und das Kerygma als declaratorischen und judiciellen Act der Seele Christi im Hades zueignet[55]), Andreas Osiander antwortete auf die an ihn gerichtete Frage, ob Christi Niederfahrt zu der für uns geleisteten Satisfaction, oder aber lediglich zu seinem Triumph über die Feinde gehöre, man müsse beides bejahen, wie ja auch im Tode Christi beides Statt gefunden[56]).

Indessen stand es doch keineswegs so, dass man die Meinung von dem satisfactorischen Leiden der Seele Jesu in der Hölle als die in jener Zeit vorwiegende betrachten dürfte. Wie hiefür schon das erwähnte Wittenberger Gutachten Zeugniss ablegt, so auch die am 11. Juli 1554 gehaltene Greifswalder Synode, welche auf Anlass eines durch den Pfarrer Jakob Tiele zu Treptow verursachten und vermuthlich mit jenem in Hamburg zusammenhängenden Streites über Christi Höllenfahrt ausdrücklich verneinte, dass Christus nach der Seele in der Hölle gelitten und das Sühnopfer für die Sünde daselbst erfüllt habe. Man läugnete nicht minder, dass der Artikel *descendit ad inferos* gehe auf die Angst, Zittern und Leiden Christi vor seinem Tode in diesem Leben, wiewohl sie *dolores inferni* genannt werden, man läugnete, dass er nichts Anderes besagen wolle als *vere sepultus est*, und behauptete dagegen, dass der gekreuzigte Christus, nachdem er begraben, ehe denn er auferstanden ist, und nicht allein nach den Seelen,

sondern der ganze Christus, Gott und Mensch, mit Leib und Seel zur Hölle gefahren sei. Man betonte die Realität der Hölle, darein Christus gestiegen, „wiewohl die Hölle geistlich und unbegreiflich ist, wie auch der Himmel geistlich ist, aber in jenem Leben werden Himmel und Hölle, so nun unsichtbar sind, sichtbar offenbaret werden". Voraus aber solle in diesem Artikel der Trost *de fructu descensus Christi,* das ist, was uns Christus mit seiner Höllenfahrt verdient hat, fleissig getrieben und mit Sprüchen der Schrift erklärt werden. Christus sei hinunter gefahren in einem herrlichen Triumph, wie ein sieghafter Herr, habe den Teufel überwunden, die Hölle verstöret, Sünd, Tod, Teufel, Hölle gefangen geführt, dass sie Allen, die an ihn glauben, nicht mehr schaden. Denn Christus habe die Gläubigen aus der Hölle erlöst also, dass er für sie in die Hölle gestiegen ist, auf dass sie in die Hölle nicht kommen dürfen. Man berief sich dabei sonderlich auf Luthers Vorgang und auf Georg von Anhalt, die diesen Artikel so verstanden und gelehret, und das sei tröstlich allen betrübten Gewissen[57]).

Allerdings ist die Weise, wie Georg von Anhalt da und dort in seinen Schriften sich über den *descensus Christi* vernehmen lässt, ebenso mit der Auffassung der Greifswalder Synode verwandt, wie besonders instructiv zur Erkenntniss der Unbestimmtheit, in welcher die Aussagen darüber gemeinhin gehalten wurden. Zwar ist auch er darüber nicht im

Zweifel, dass der *descensus* nicht mit *sepultura* zu identificiren sei[58]), aber im Uebrigen ist das Wesentliche seiner Lehre dies, dass Christus unser sei mit all den Werken, welche er um unsertwillen vollbracht, dass mithin auch seine Niederfahrt zur Hölle unser sei, und wir daher im Glauben unsrer Befreiung von der ewigen Verdammniss und der Macht des Teufels gewiss sein können[59]). Wir würden hoffnungslos der Verdammniss anheimgefallen sein, wenn nicht Christus durch sein Blut, sein Leiden, Sterben und Hinabfahren uns erlöst hätte[60]). Was sonst zur näheren Bestimmung der Vollzugsweise hinzugefügt wird, dient lediglich dazu jenen Hauptgedanken zu unterstützen. Christus hat das Haupt der Schlange zertreten, als er hinabfahrend zur Hölle die Hölle zerstörte und als der Stärkere den Starken gefangen nahm und band[61]). Oder, nach Luther, Gesetz, Sünde, ewiger Tod, Teufel und Hölle haben sich blindlings auf den Unschuldigen gestürzt, haben ihm Unrecht gethan und sind an ihm zu Schanden geworden[62]). Oder, Christus hat auch den ewigen Tod für uns gekostet, der Sünden Sold, d. i. den ewigen Tod, hinweggenommen, durch seine Höllenfahrt die Macht der Hölle vernichtet und den Teufel gefesselt[63]).

Etwas anders gestaltete sich die theologische Auffassung des Artikels da, wo die Lehre von der Illocalität des Himmels, wohin Christus, der allenthalben seiende, aufgestiegen, zurückwirkte auf das Verständniss seiner Höllenfahrt. Zwar spricht sich Joh. Brenz

in seinen praktischen Schriften mit ähnlicher Unbestimmtheit über den Artikel aus, wie die vorher Genannten. Wie Christus, sagt er, mit seinem Tod den Tod zerstört hat, also hat er auch mit seiner Höllen oder Verderben die Höll oder das Verderben zerbrochen, dass nun Alle, die an ihn glauben, nicht verderben, sondern das ewige Leben haben sollen[64]). Er ist mit den Pommerschen Theologen darin einig, dass Christus nach seinem Tode in der Hölle keinerlei Schmerzen erlitten habe, da er ja dem Mörder verheisst: heute wirst du mit mir im Paradiese sein[65]); und wiederum mit Aepinus darin, dass die Predigt Christi bei den Geistern im Gefängniss 1 Pet. 3 nicht auf die Höllenfahrt Christi sich beziehe, sondern auf das 6. Cap. des 1. B. Mosis[66]). Aber schon hier gewahren wir eine im Verhältniss zu jenen anderen mehr spiritualistische Auffassung, welche die objective Thatsache in das subjective Gebiet hinüberspielt. Christus wird ins Grab gelegt und Jedermann gehet davon, als wenn er nun ewig müsste todt sein. Das heisst zur Höllen abgefahren, nämlich, dass man Einen achte, als wenn er nun ganz und gar zu Grunde gegangen sei. Aber man soll nicht denken, dass er darum also vor Gott gewesen, wie er vor den Menschen ist angesehen worden. Vor den Augen der Menschen ist er wohl zur Höllen abgefahren, aber vor Gott hat er dazumal angefangen, nicht allein er für sich in den Himmel zu steigen, sondern auch Alle, die an ihn glauben, mit sich in den Himmel

zu bringen[67]). Und in seiner Schrift über die Majestät Christi führt Brenz aus, so wenig der Himmel ein bestimmter Ort sei, so wenig dürfe dies von der Hölle gesagt werden, denn diese Worte „oben und und unten" werden zwar nach menschlicher Gewohnheit so gebraucht, *non definiuntur autem locis, sed dignitate, indignitate, maiestate, abiectione, gaudio, horrore, laetitia, tristitia et aliis id genus*[68]). Sorge nur dafür, dass dir Gott gnädig sei, dann wirst du, ob du nun lebst oder stirbst, in himmlischer Herrlichkeit und Seligkeit sein; hast du aber einen zornigen Gott, so wirst du in der Hölle sein, wärest du auch mitten unter den Söhnen Gottes oder auf dem höchsten Puncte der Erde oder eines körperlichen Himmels[69]).

In Augsburg war es, wo diese Deutung der Würtemberger mit einer anderen weniger spiritualistischen Auffassung, die jedoch von jener Aepins sich wesentlich unterscheidet, in Conflict kam. Der dortige Diakon Joh. Matsperger richtete unter dem 1. Februar 1565 ein Schreiben über die Höllenfahrt Christi an den Hofprediger Joh. Parsimonius in Stuttgart, worin er diesen um Belehrung über jenen Artikel des Glaubens ersuchte, zugleich aber eine der Würtembergischen Lehre in mehren Hauptpuncten zuwiderlaufende Doctrin vortrug. Matsperger verwahrt sich zunächst gegen jede tropische Umdeutung des *infernum*, wornach man etwa Qualen, oder Tod, oder Begräbniss darunter verstehe, und erklärt dasselbe als das Reich des Satans und den

Ort der verdammten Geister und Seelen, wo immer derselbe auch sein möge. In diesen Ort sei Christus hinabgestiegen, nicht mit der Seele nur, während sein Leib im Grabe lag, sondern der ganze Christus mit Leib und Seele, nach der Gottheit und nach der Menschheit, und zwar alsbald nach der Wiedervereinigung der Seele mit dem Leibe vor der Auferstehung. Dies sei in einem Augenblick geschehen, nicht so, dass Christus an jenem Orte etwas zu leiden gehabt, sondern als Sieger und Triumphator habe er sich dem Teufel und den Verdammten gezeigt und das Reich der Hölle zerstört. Denn da wir um unsrer Sünden willen den ewigen Qualen nicht minder wie dem Tode untergeben sein sollten, so musste nicht blos der Tod durch Christi Tod vernichtet, sondern es mussten auch die Pforten der Hölle für die Gläubigen zerbrochen und zerstört werden[70]).

Parsimonius bestritt in einer ausführlichen Erwiderung, unter Berufung auf Joh. Brenz und Jakob Andreä, vor Allem die Localität des *infernum*. Die Schrift accommodire sich unsrer Weise zu denken und zu sprechen und lege uns darum die geistlichen Dinge unter körperlichen Bezeichnungen vor. Wir können viel eher sagen, was die Hölle nicht ist, als was sie ist. So viel aber steht vest, dass sie nicht ein körperlicher Ort, nicht körperliches Feuer, nicht körperliche Finsterniss u. s. w. ist, sondern *sensus irae Dei*, *horribile odium Dei*, *maximus horror*, *summum*

et extremum tormentum et inexplicabilis cruciatus. Mit Einem Worte, die Hölle ist da, wo Gottes Zorn und die Empfindung dieses Zornes ist. In den geistlichen und jenseitigen Dingen haben wir die Begriffe des Raumes und der Zeit hinwegzudenken, da diese nur in der gegenwärtigen Weltzeit Statt haben und mit derselben einst aufhören werden[71]). Hiernach begreift sich, dass auch die Niederfahrt zur Hölle, sei es bei den Verdammten sei es bei Christus, nicht eine leiblich-räumliche Bewegung sein kann, sondern nur eine Veränderung des Zustandes nach Massgabe des oben von *infernum* gegebenen Begriffs[72]). Wenn Luther die Höllenfahrt körperlich darstelle, so stehe damit die geistige Deutung von Brenz keineswegs im Widerspruch, da auch jener die sinnliche Darstellung offenbar spirituell verstanden wissen wolle[73]). Mit Recht werde man nach der Schrift und in Uebereinstimmung mit Luther und Brenz die Niederfahrt dem ganzen Christus nach Leib und Seele, nach der Gottheit und nach der Menschheit zuschreiben müssen, aber weder mit Luther noch mit Brenz, geschweige mit der Schrift, stimme es überein, dass Christus im Grabe lebendig gemacht vor der Auferstehung körperlicher und räumlicher Weise zur Hölle hinabgestiegen sei[74]). Wie Christus hinabgestiegen sei und zu welcher Zeit, dies hat uns die Schrift nicht näher offenbart: sie heisst uns einfach glauben, Christus sei zur Hölle hinabgestiegen und habe uns vom Reiche des Satans und den ewigen Qualen der Hölle befreit[75]). Richtig

sei es allerdings, wenn Matsperger behaupte, Christus habe nach dem Tode nichts überall gelitten, dagegen hätte er hinzufügen müssen, dass Christus bei Lebzeiten die Schmerzen der Hölle erduldet und in diesem Sinne, illocaler Weise, in die Hölle hinabgefahren sei[76]). In jedem Falle aber habe Christus, sei es als er vor dem Tode die Höllenqualen erduldete, sei es als er nach dem Tode nichts dergleichen erlitt, sich als Sieger und Triumphator erwiesen[77]).

So Parsimonius, zu dessen Meinung Johann Brenz sich bekannte[78]). Indessen auch hier wurde die Streitfrage nicht durch theologische Mittel erledigt. Die Prediger in Augsburg traten mehr und mehr auf die Seite der Würtemberger, die Masslosigkeit Matspergers führte zu seiner Absetzung und Gefangensetzung, nur Amandus Beurer, Prediger in Speier, ergriff noch zu seinen Gunsten das Wort, ohne damit an der Lage der Dinge etwas zu ändern, und schlüsslich ward durch Befehl des Magistrats den Streitenden Stillschweigen geboten[79]).

Wir glauben hiermit die Sachlage, wie sie der Formulirung des Artikels zunächst im Torgischen Buche und dann in dem Bergischen Bekenntniss zur Voraussetzung dient, genügend bezeichnet und zugleich erwiesen zu haben, dass allerdings im Einzelnen ein Resultat jener nur localen Controversen über die Höllenfahrt nicht vorhanden war. Traten doch jene Controversen gegenüber den gleichzeitigen, die evangelische Kirche bis in ihren Grund erschütternden

Streitigkeiten sehr zurück, und dass der Hamburger Zwist in römischen Kreisen ein besonderes Aufsehen erregt habe, wird man schwerlich mit Recht aus der kaiserlichen Instruction für den Reichstag zu Augsburg 1555 schliessen dürfen, worin allerdings befremdlicher Weise neben den Sacramentirern, Bilderstürmern u. A. auch eine neue Secte in Hamburg erwähnt wird, die sich vermessen, einen unter den zwölf Artikeln des christlichen Glaubens, nämlich die Abfahrt Christi unsers Seligmachers zu der Hölle, zu verwerfen[80]). Vielleicht dass lediglich der frühere Professor in Königsberg, Friedrich Staphylus, der im Jahre 1552 zur römischen Kirche zurückgetreten zur Zeit des Augsburger Religionsfriedens Rath des Königs Ferdinand war, die Aufmerksamkeit auf jene „Secte in Hamburg“ hingelenkt hatte[81]).

Erklärlich aber ist es bei der angegebenen Sachlage, dass auf dem Convent zu Torgau 1576, als man zuerst, ungewiss auf wessen Anregen, sich entschloss, der Confession einen Artikel von der Höllenfahrt Christi einzuverleiben, man sich begnügte, den betreffenden Abschnitt aus der Predigt Luthers zu Torgau einzufügen und im Uebrigen vor unnöthigem, ärgerlichem, schädlichem und vorwitzigem Disputiren zu warnen[82]). Denn eben in dieser Predigt hatte Luther, anstatt der mancherlei Vermuthungen, die er sonst wohl über den *descensus Christi* vorgetragen[83]), zusammengefasst, was der Christ, mit Beiseitestellung aller unnützen Fragen, aus der Thatsache der Höllen-

fahrt Christi für sich zu entnehmen habe, das Hauptstück nämlich, dass uns durch Christum die Hölle zerrissen und des Teufels Reich und Gewalt gar zerstört sei, um welches willen er gestorben, begraben und hinuntergefahren, dass sie uns nicht mehr sollte schaden noch überwältigen[84]). Im Uebrigen rechnet Luther hier zu den unnützen Fragen auch diese, ob die Seele allein hinuntergefahren oder ob die Gottheit bei ihr gewesen sei, desgleichen, was er daselbst gethan habe und wie er mit dem Teufel umgegangen sei, und dergleichen mehr, davon die Vernunft doch nichts wissen könne[85]). Und das Glaubensinteresse, welches ihn dann hinsichtlich des Subjectes der Höllenfahrt scheinbar anders entscheiden und behaupten heisst, Christus sei mit Leib und Seele, als Gott und Mensch, hinabgefahren, ist lediglich dieses, dass es die Eine Person Christi ungetheilt sei, von welcher wir glauben, dass sie geboren, gelitten, gestorben, begraben, niedergefahren sei[86]). Denn nur was diese Person für uns gethan, kann heilskräftig für uns sein: die scheinbare Entscheidung über die vorher unbestimmt gelassene Frage ist daher in Wirklichkeit keine, denn von der Höllenfahrt Christi soll ja nur in demselben Sinne gelten, dass sie der ungetheilten Person Christi eigne, wie von seinem Begräbniss.

Dass die Berufung auf jene Predigt Luthers lediglich in diesem Sinne von dem Torgauer Buche gemeint war und mit Nichten eine Entschei-

dung über die vorgekommenen theologischen Streitfragen in demselben beabsichtigt wurde, ergiebt sich zum Ueberfluss auch aus dem Artikel der Epitome, wie ihn Andreä aus dem Torgischen Buche, mit Hinweglassung der dort eingerückten Predigt, zusammenfasste. Denn hiernach soll nicht disputirt werden weder darüber, ob die Höllenfahrt Christi geschehen sei vor oder nach seinem Tode, noch ob dies mit der Seele allein oder nach der Gottheit allein, oder mit Leib und Seele, geistlich oder leiblich zugegangen, eben so wenig darüber, ob dieser Artikel gehöre zum Leiden oder zum herrlichen Sieg oder Triumph Christi. Genug, dass wir wissen, Christus sei in die Hölle gefahren, habe die Hölle allen Gläubigen zerstört und sie aus der Gewalt des Todes, Teufels, ewiger Verdammniss des höllischen Rachens erlöset[87]). Die Einheit der Person, auf welche Luther Gewicht legt, wird mit der Freigebung jener theologischen Fragen keineswegs in Zweifel gestellt, denn von Christo wird ja gesagt, er sei in die Hölle gefahren, und in einer Predigt Andreäs aus demselben Jahre, deren Wortlaut in diesem Stücke wesentlich mit dem in der Epitome übereinstimmt, verweist dieser den einfältigen Christen auf seinen Katechismus, wornach Christus, wie er von unsertwegen gelitten, gestorben, begraben, also auch um unsertwillen zur Hölle gefahren sei[88]).

Unter den über das Torgische Buch eingegangenen Gutachten erklärte nur das der Anhal-

tischen Theologen, die daselbst vorgetragene Lehre von der Höllenfahrt sei in der Kirche dieser Lande noch nie gehört worden, wiewohl sie bald darauf sich anders besannen und im Allgemeinen ihr Einverständniss mit dem Artikel aussprachen, jedoch auch jetzt Streichung desselben wünschten[89]. Während dagegen die Pommerschen Theologen auf der Synode zu Stettin sich dahin äusserten, die Pommersche Kirche habe stets so gelehrt und man habe daher diesen Artikel angenommen[90], begehrten Andere, wie die in Pfalz-Neuburg und Pfalz-Zweibrücken, entweder Streichung des Artikels oder nähere Ausführung desselben, in Beantwortung der Fragen, ob Christus vor oder nach seinem Tode, mit Leib und Seele in die Hölle gefahren, was die Hölle sei, ob und was Christus darin gelitten, nebst Beisetzung der Antithesen[91]. Endlich das Magdeburgische Ministerium meinte, das blose Zeugniss Luthers reiche schon wegen des Hasses der Papisten gegen Luther nicht hin, man möge daher einige den *descensus Christi* beweisende Schriftstellen hinzufügen[92].

Allerdings hatte es etwas Missliches, dass in dem Torgischen Buche statt eines formulirten Bekenntnisses eine nichts weniger als bekennnissmässig gefasste Stelle aus Luthers Predigt aufgenommen worden war, und man beschloss daher bei der letzten Redaction zu Bergen, sich mit der einfachen Verweisung auf Luthers Predigt in Torgau zu be-

gnügen und ausserdem, was von der Höllenfahrt Christi zu halten, kürzlich zu formuliren[93]). Auf die von einigen Seiten gewünschte Weiterausführung des Artikels ging man nur insofern ein, als man *sepultura* und *descensus* gemäss dem apostolischen Symbol als unterschiedliche Artikel bezeichnete, eine Aussage, welche in dieser Allgemeinheit, indem sie lediglich das Factum der Höllenfahrt als von dem des Begräbnisses zu unterscheidendes veststellte, über das practische Interesse des Bekenntnisses nicht hinausging. Denn auf dieser Realität der Höllenfahrt, worin zugleich ihre Unterschiedenheit von dem Begräbniss gesetzt ist, beruht ja, was schlüsslich über den aus jenem Factum zu entnehmenden Kern und Trost gesagt wird. Fährt nach diesem das Bekenntniss fort, es als den Glauben der Kirche zu bezeichnen, „dass die ganze Person, Gott und Mensch, nach der Begräbniss zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Hölle Gewalt zerstöret und dem Teufel alle seine Macht genommen habe, so will jenes *post sepulturam*, welches den Pfalz-Zweibrückener Theologen zu der Frage Veranlassung gab, ob jene Worte nicht wegbleiben könnten[94]), nichts Anderes bedeuten als den Anschluss an die Folge der Worte „begraben, niedergefahren“ im *symbolum apostolicum*, ohne dass sonst auf diese Zeitbestimmung sonderliches Gewicht zu legen oder dieselbe dahin zu pressen wäre, als sei Christus erst nach der Grablegung und nicht möglicher-

weise nach eingetretenem Tode zur Hölle hinabgestiegen.

Die Besorgniss mithin, dass der Artikel von Christi Höllenfahrt genauere Bestimmungen über ein Stück des christlichen Glaubens enthalte, hinsichtlich dessen die theologischen Verhandlungen zu einem Resultate nicht geführt hatten, erweist sich uns als durchaus unbegründet. Wir müssen es im Gegensatz zu den älteren Commentatoren der Concordienformel[95]) aussprechen, dass unser Artikel mit Nichten die Höllenfahrt zu dem Stande der Erhöhung rechnet, sondern diese Frage ebenso unbeantwortet lässt, wie die anderen, ob Christus bei seiner Niederfahrt die Qualen der Hölle erduldet habe, ob er mit der Seele oder sonstwie hinabgefahren sei, wenn nur die Person Christi des Gottmenschen nicht geschieden wird, ob er bei seiner Niederfahrt und wem er da gepredigt habe oder nicht. Die Concordienformel lehrt auch dies nicht, dass Christus de Hinabgefahrene den über Sünde, Welt, Tod und Teufel errungenen Sieg in der Unterwelt declarirt habe — denn hiermit wäre sie schon in die Erklärung einer Schriftstelle eingetreten, die zu erklären sie keinen Beruf hatte — sondern sie lehrt, dass Christus zur Hölle gefahren, den Teufel überwunden, der Höllen Gewalt zerstöret und dem Teufel alle seine Macht genommen habe, woraus dann als Kern und Trost für uns dies resultirt, dass uns und Alle, die an Christum glauben, weder Hölle noch Teufel gefangen

nehmen noch schaden könne. Die Concordienformel lehrt dies allerdings nicht auf Grund einzelner Schriftstellen, sondern gemäss der Analogie des Glaubens, wornach der Christ weiss, dass gleichwie Christus für uns Mensch geworden, er auch als der Menschgewordene für uns gethan, was immer die Schrift von ihm berichtet, dass er gethan. In diesem Sinne ordnet sich die Thatsache der Höllenfahrt Christi ein in Christi des Gottmenschen Gesammtleistung, deren wir uns im Glauben getrösten, ist ein organisches Glied derselben, welches nicht in seiner Isolirung sondern in seiner Verbindung mit den übrigen Gliedern Bedeutung gewinnt. Die Natur solch einer organischen Verbindung bringt es mit sich, dass dem einzelnen Gliede zugeschrieben werden kann, was Wirkung des Ganzen ist. Denn selbstverständlich ist die Meinung der Concordienformel nicht die, dass durch die Höllenfahrt für sich genommen Christus den Teufel überwunden und die Hölle zerstört habe, sondern gleichwie Christus überhaupt gekommen ist, um den Fürsten dieser Welt zu entmächtigen und seine Werke zu zerstören, so nimmt auch der *descensus* Christi an der Realisation dieses Erscheinungszweckes Theil, und der christliche Glaube ist dessen gewiss, dass Christus, der im Tode dem Fürsten des Todes für uns obgelegen, auch bei seiner Niederfahrt in das Reich des Todes nicht überwältigt ward von dem Gewalthaber des Todes, sondern uns zu Gute wie immer ihm oblag. Schwerlich wird, wie auch

die Theologie sonst noch auf Grund der Schrift den *descensus Christi ad inferos* nach seiner Weise und Wirkung bestimmen möge, der christliche Gemeinglaube je etwas Weiteres für sich aus jener Thatsache entnehmen, als eben dies, was unser Artikel ihn daraus als den „Kern und Trost“ entnehmen heisst, und wir haben es der Concordienformel zu danken, dass sie die theologischen Probleme, welche in den Streitigkeiten über die Höllenfahrt Christi dem evangelischen Gemeinglauben aufgedrängt werden sollten, von diesem rein und klar gesondert hat.

Historischer Nachweis.

[1]) Vgl. Heppe, der Text der Bergischen C. F. S. 178. — [2]) C. R. VII, 666 ff., September 1550. — [3]) A. a. O.: Quod deinde flagitatur nostra sententia, etsi hac de re et reverendum virum Dr. Lutherum loqui audivimus et legimus ipsius et aliorum scripta, et in qua sententia acquiescendum sit, cogitavimus, tamen nunc mota controversia scripsimus ad alios quoque, quorum exspectamus sententias, ut collatis iudiciis inter plures unam consentientem sententiam mitteremus, ne postea diversitas haec dissidium inflammaret et spargeret in alia loca. S. 668: Hoc damus consilium. Cum ipse reverendus Dr. Lutherus hanc quaestionem de poenis animae Christi post separationem non duxerit movendam, mandetur utrique parti, ut exspectent aliorum etiam iudicia ac interea in concionibus, scholis aut aliis publicis congressibus omittant mentionem huius quaestionis in utraque parte. — [4]) A. a. O. p. 667: Quam contanter autem accedat ad hunc articulum reverendus Dr. Lutherus in enarratione Geneseos et in concione Torgensi considerasse vos existimamus. Tantum ad victoriam filii Dei eum accommodat, caetera significat non inquirenda esse. Vicit omnino filius Dei dolores inferorum, sed Psalmi ostendunt dolores inferorum non

restringendos esse tantum ad tempus post animae separationem. Christus habe die Grösse des göttlichen Zornes wider unsre Sünden ungleich tiefer gefühlt, als die Heiligen, wenn sie Aehnliches erleiden; mit Verweisung auf den blutigen Schweiss im Garten und das Deus, Deus meus am Kreuze. Retineri autem oportet hunc articulum de descensu, iudicat reverendus D. Lutherus, etiamsi ad victoriam tantum referatur, quo confitemur destructam esse tyrannidem diaboli et inferorum, hoc est, liberatos omnes, qui credunt in Christum, a potentia diaboli et inferis... Et hanc victoriam certo modo filius Dei diabolis ostendit et non dubium est, diabolos sensisse suam potentiam ab hoc victore fractam esse et vere caput serpentis a semine mulieris contritum esse... et inter signa victoriae fuit resuscitatio multorum mortuorum. — [5]) Vgl. Melanchthons Brief an Hardenberg, vom 24 Juli 1550, C. R. VII, 634 ff.: Retineri articulus potest, etiamsi non omnes gradus ingentium dolorum Christi intelligimus, de quibus illi disputant. Certe sic fuit apud inferos ut victor. Credo repressam esse diabolorum potentiam singulari modo. Et mortui multi resuscitati sunt et Christus docuit exsuscitatos perspicuam doctrinam de Messia. Non est necesse plura quaeri. Vgl. „Unterredung der Pastoren... zu Dessau", am 9. September 1555, C. R. VIII, 532; dsgl. den Brief an Georg von Anhalt, vom 22. Mai 1553, C. R. VIII, 95. Sodann nach der andern Seite den Brief an Joh. Garz vom 4. April 1550, C. R. VII, 569: Optarim totius huius certaminis inter vos esse ἀμνηστίαν. Brief an Joh. Aepinus im October d. J., C. R. VII, 688: Nunquam volui accendere dissidia inter vos, et nunc quoque te oro, ut huius controversiae mentionem omittas. De aliis magnis rebus graviter et erudite doceri populus

potest, quorum cognitio maxime necessaria est. Tueamur inter nos concordiam et quaedam nostra vulnera tegamus, ne fiant tristiores disputationes. — [6]) Br. an Ant. Musa vom 12. März 1543, C. R. V, 58: De quaestione tua aliquoties cum Luthero disserui: et illi et mihi videtur simplicissime, ut sonat, articulus intelligendus esse: Christum fuisse apud inferos, excitasse multos mortuos et erudiisse fortassis praestantes omnium gentium viros, ut Scipionem, Fabium et similes. Tale quiddam intelligit Petrus, qui clare ait, Christum apud inferos concionatum esse. Si hoc paradoxum aliquibus videtur, nihil pugno: tecum familiariter dispüto, ut tuam quoque sententiam audiam. — [7]) Melanchthons enarratio evang. Johannis C. R. XV, 421: Primum ante mortem intelligunt aliqui descensum ad inferos ipsam humiliationem, qua Christus horribilem sensum irae adversus peccata nostra sustinuit. Aliqui ipsam mortem et sepulturam intelligunt. Sed nos simpliciter sentiamus, Christum revera resuscitasse patres, ut Petrus dicit, praedicasse spiritibus, qui erant in carcere. Hunc congressum cum patribus iuxta Petri dictum intelligo descensum ad inferos nec curiose haec disputare volo. — [8]) Ich benutze zu dieser Darstellung theils die beiden gedruckteu Schriften: Dr. Joh. Aepini in Psalmum XVI. commentarius, Frankf. 1544; und Enarratio Dr. Joh. Aepini in Psalmum LXVIII., Frankf. 1553, theils ein Manuscript der Wolfenbüttelschen Bibliothek (Ms. 29), enthaltend: 1) Joh. Aepini simplex et certa Confessio de articulo Symboli, Christus descendit ad inferna, paulo fusius explicata, 1550. 3. Octob. — 2) Fundamentum doctrinae de descensu Christi ad inferos, ex scriptis propheticis et apostolicis constitutum et firmissime communitum per M. Joach. Westphalum, a. 1549, m. Nov. —

3) Confutatio argumentorum Sophismatum et Calumniarum, quae doctrinae Christi de descensu ad inferos opponuntur. — 4) Eine Reihe von Gutachten über den Artikel der Höllenfahrt Christi, von Justus Menius, J. Westphal, Gallus und Flacius, Osiander, den Wittenbergern. — 5) Confessio Matthiae Krogeri v. D. ministri ad spiritum in inclita Hamburgo. — 6) Argumenta viginti, quibus probatur M. Joh. Gartzium articulum fidei de descensu Christi ad infernum tollere et negare. — 7) Summaria conceptio trium concionum D. M. Joach. Westphal de descensu Christi ad inferos habitarum. — 8) Formula den disputerlichen Twist vam Verstande des Artikel van der Hellefahrt J. Chr. gründlich und richtig tho vergelikende und upthohevende, dorch D. Joh. Aepinum vorgestellet 2 Mart. a. 1551. — 9) Joh. Aepini confessio de descensu J. Ch. ad inferos, in qua simpliciter et explicate respondet ad quaestiones ab inclito senatu praescriptas. — 10) Dreizehn Disputationen über denselben Gegenstand (offenbar sämmtlich von Aepinus). Diese Disputationen geben die Lehre Aepins mehr als seine anderen Schriften im Zusammenhange. Planck (V, 1, 251 ff.), welchem jenes Ms. ebenfalls vorlag, hat dessen Inhalt dogmatisch nicht verwerthet. — [9]) Comment. in Ps. 16 fol. 30 b ff. Disput. X. de praedicatione Christi, quam dicitur habuisse ad animas defunctorum patrum apud inferos, Ms. fol. 162 b: Spiritum autem non vocat animam a corpore separatam, quae hominis mortificati pars est, sed aeternum illum spiritum, qui essentia Deus est et filius Dei in scripturis dicitur, qui ab initio mundi nondum factus caro spiritu cum Adamo in paradiso et postea cum aliis sanctis patribus colloquutus est et qui suo spiritu ecclesiam per patres et patriarchas suos docuit et incredulis

poenitentiam praedicavit. — [10]) Disput. X. Ms. fol. 164 a ff. J. Aepini simplex et certa confessio Ms. fol. 8 b: Quod Petrus alibi ait mortuis praedicatum esse evangelium, non est intelligendum de praedicatione mortuorum animabus in inferno facta, sed de praedicatione, quae antequam dies dominica incidet, illis vivis facta est, qui sub die iudicii Christi mortui erunt. — [11]) Enarratio in Ps. 68, p. 114 ff. Hierzu die Bemerkung p. 120: In quibusdam veterum symbolis articulus fidei de descensu Christi ad inferos non est silentio praeteritus, quod a priscis theologis non sit pro articulo fidei agnitus, sed quod non sit illo tempore controversus. P. 129: Vetus ecclesia descensum Christi sub verbis sepultus est recte comprehendit, quod Christi ad inferos descensus tempore coniunctus fuerit ipsius sepulturae animaque Christi inferos adierit eodem tempore, quo exstitit caro eius in sepulcro. — [12]) Disputatio V., an Christum ad infernum descendisse articulus fidei sit, an a praecedentibus sit distinctus et an illius sit aliquis finis et utilitas in ecclesia? Ms. fol. 125 b ff. Formula den disputerlichen Twist etc. Ms. fol. 91 a: „Von dem Artikel der Hellefahrt Christi gelouv und bekenne ich, datt de worde im apostolischen symbolo descendit ad inferna ein egen, unterscheden und sunderlik artikel sy unsers christlichen gelouvens, datt der artikel ja so woll alse die andere artikel im symbolo syne klare und gewisse tuchenisse, grundt und thosage in der hilligen schrift hebbe“. — [13]) Ms. fol. 88 a: Necesse est, ut vera explicatio de hoc articulo in ecclesia exstet et ut eius usus intelligatur a christianis. Nec magis convenire, ut huius articuli verum et plenum sensum ignoremus, quam aliorum articulorum fidei, quod omnium articulorum fides requiratur. Ut aliorum articulorum fidei verus et plenus intellectus dili-

genter e scriptura investigandus est: ita etiam huius articuli de Christi descensu ad inferos scrutandus est, quod is non sit celati sed in scriptis patefacti mysterii pars. Christus propter nostri redemptionem ad inferna descendit sicut propter nos passus est et mortuus. — [14]) Disputatio IV. Ms. fol. 116 ff. Vgl. Enarratio Ps. 68, p. 131 ff. — [15]) Disput. IV. Ms. fol. 125 a: Non assentior illis, qui negant, infernum esse certum locum, sed coelum et infernum ubique esse, quod Deus sit ubique et diabolus ubique vagetur in mundo. Joh. Aepini simplex et certa confessio, Ms. fol. 1 b: Credo, infernum locum esse divina iustitia praeparatum ad daemones et impios homines pro qualitate peccatorum puniendos, sub prima morte anima tantum, sub secunda anima et corpore simul. Disput. IV. Ms. fol. 125 a: In infima parte terrae specus ac carcer est, qni infernus ac tartarus in scripturis sanctis vocatur, ad eum pro nobis Christus Jesus descendit. Enarratio Ps. 68, p. 125: Recte vere, que descendere dicuntur, qui deorsum ad inferos eunt, ut ascendere vere dicuntur, qui sursum in coelum eunt. Aperte igitur antithesis ostendit loci dimensionem et ex diametro inter se opponit coelum et infernum, illudque esse sursum, hoc vero deorsum adserit. — [16]) Disput. II. Ms. fol. 106 ff. Die Darlegung im Texte enthält wörtlich die Aeusserungen des Aepinus. — [17]) Disput. II. Ms. fol. 107 a und b. Ibid. fol 109 a: Communis ecclesiae consensus de hac doctrina probatur scripturae auctoritate, quae in morte coniungit putrefactionem corporis cum descensu animae ad infernum, seu sepulturam cum descensu ad inferos.... Diserte scriptura affirmat, proximum gradum post hanc vitam mortuis esse descendere ad infernum eumque descensum partem esse primae mortis, ex qua in secundam, h. e., Gehennam per-

trahuntur impoenitentes et increduli peccatores. — [18]) Disput. II. Ms. fol. 110 a: Deus liberationis spem fecit Adae et posteritati eius in Christo Jesu, mulieris semine, in qua liberatione bona per peccatum amissa cum amplissimo foenere redderentur totaque mors destrueretur tam animae quam corporis. — [19]) A. a. O. § 53—55. — [20]) Disput. II. fol. 110 b ff. Prima mors est secundae mortis occasio, sed utriusque non est eadem condemnatio, nec utriusque condemnationis sunt vel eaedem vel pares causae. Primae morti homo subiicitur tum propter originis peccatum tum propter actualia peccata, quae sunt opera vitiatae et corruptae humanae naturae. Ad secundam mortem damnamur tum propter originis vitium et delicta (vorher hiess es: Causa eius non tam Adae obedientia et peccatum ex Adam propagatum, quam incredulitas etc.) tum et praecipue propter incredulitatem et contemptam redemptionem in Christo promissam. — [21]) Brevis J. Aepini confessio, Ms. fol. 11 a: Deus misericors, verax et iustus est. Ideo per suam misericordiam gratis sic recipit genus humanum ne ipsius iustitia et veritas in sententia lata adversus peccatum violetur. Dei misericordia nec iustitia nec veritas Dei excluditur, ideo placuit Deo genus humanum per misericordiam recipere et persolutione ἀντιλύτρου redimere. Praecepto Dei obligatus est totus mundus vel ad perfectam obedientiam vel ad poenam constitutam transgressoribus mandatorum Dei. Obedientiam hanc mundus Deo praestare non potuit, ideo reus est poenarum, quas Deus transgressoribus suae legis constituit. Ad redemptionem mundi quia Dei iustitia requirit perfectam obedientiam et ἀντίλυτρον, quo Dei ira placetur et iustitiae Dei satisfiat, ideo pater coelestis ex misericordia derivavit in aeternum et omnipotentem suum filium J. Chr., quae a

mundo exiguntur. — [22]) Planck V, 1, 255. Güder, die Lehre von der Erscheinung Jesu Christi unter den Todten, S. 229. Man hielt sich bei jener Auffassung einseitig an Aeusserungen Aepins im Comment. in Ps. 16, wo es allerdings, z. B. fol. 31 b heisst: Theologi, qui aut negant, Christi animam ad inferos descendisse, aut dicunt, Christum solo effectu ac potentia non praesentia apud inferos adfuisse, eripiunt ecclesiae fidem de sufficiente, plena ac perfecta Christi satisfactione ac redemptione, et relinquunt Satanae ius in animas pias a corpore separatas, quia, cum negant Christum sustinuisse et tulisse illas poenas mortis et inferni, quas animas oportuisset ferre corpore exutas, asserunt pro eis plene non esse satisfactum. — [23]) Disput. III. Ms. fol. 181 b: Quidquid ergo est in persona nostri redemptoris Jesu Christi, qui semet ipsum ἀντίλυτρον pro nobis dedit, ita ad nostri redemptionem pertinet, ut iustitia eius redimamur. Vgl. die folg. Anm. — [24]) J. Aepini simplex et certa confessio de articulo etc. Ms. fol. 4 b: Credo, Christi nativitati, circumcisioni, obedientiae, passionibus, morti, sepulturae, descensui ad inferna, resurrectioni et ascensioni suo ordine iuxta ministerii et regni Christi modum id tribuendum esse quod scriptura tribuit, communemque hunc finem adscribendum esse omnibus Christi actionibus et passionibus, eum omnia fecisse et sustinuisse propter nostram redemptionem et salutem . . . Ut humilitas, exinanitio et obedientia Christi, quae crucem, mortem et effusionem sanguinis eius praecesserunt, a redemptionis officio non excluduntur, ita neque sequens sepultura ac descensus ad inferna ... ab eo excluduntur. Disput. VIII. Ms. fol. 149 b: Sic meritum mortis Christi extollendum et amplificandum est, ne a redemptionis Christi officio excludantur eius labores, tentationes, pericula, difficulta-

tes, angores, pavores, vincula, flagella, opprobria, sputa, illusiones et cetera, quae praecesserunt mortem, nec etiam excludantur, quae mortem eius consecuta sunt, lateris apertio, sepultura, descensus ad inferos. Die gegentheilige Auffassung bezeichnet Aepinus als error consummasticus. Brevis Joh. Aepini confessio, Ms. fol. 17 b: Non probo illorum opinionem, qui iudicant, ea tantum praeparamenta fuisse satisfactorii sacrificii in cruce oblati, quae Christus ante suam mortem per totam vitam in sua humiliatione est perpessus. — [25]) So Disput. III. Ms. fol. 184 a. — [26]) J. Aepini simplex et certa confessio Ms. fol. 3 a: Credo, descensum animae Christi ad inferna partem esse passionis Christi, hoc est, certaminum, periculorum, angustiarum, dolorum et poenarum, quas propter nos in se recepit et sustinuit, eo quod descendere in infernum in scripturis significat extremis et summis luctis, doloribus et angustiis implicitum esse. Credo, descensum Christi ad inferna esse partem obedientiae eius in prophetis praedictae et propter peccatum nostrum ei impositae. Fol. 5 b: Non extenuat Christi passionem, nec quidquam unico, aeterno et perfectissimo placatorio sacrificio Christi derogat, qui satisfactionem et redemptionem factam pro nobis tribuit etiam conceptioni, nativitati, circumcisioni, tentationibus et passionibus praecedentibus supplicium crucis Christi. Ita passion et sacrificio Christi propiciatorio nihil detrahit, qui idescensui eius ad inferna redemptionem attribuit. Enarratio Ps. 68, p. 174, 177: His et similibus scripturae testimoniis docetur, Christum integrum ac totum cum tota sua obedientia esse nostram redemptionem, huncque finem simul recte tribui toti obedientiae et per synecdochen singulis obedientiae eius partibus, sicut scriptura passim facit, iam personae, iam partibus obe-

dientiae eius iustificationem et redemptionem attribuens. — [27]) Disput. X. Ms. fol. 168 a: Jesus Christus non descendit ad infernum propter solos patres, nec ut eis ibi praedicaret ipsosque inde solo violento et glorioso triumpho educeret. Sed ut propter omnium hominum redemptionem mortuus est, ita etiam ad infernum descendit, ut inferis et superis, vivis et mortuis dominaretur, omnesque credentes a potestate et iure mortis, diaboli et inferni liberaret, tam satisfaciendo, quam vincendo et triumphando. — [28]) J. Aepini simplex et certa confessio, Ms. fol. 3 a: Credo descensum Christi... pertinere ad eius humiliationem, non glorificationem et triumphum. Brevis J. Aepini confessio Ms. fol. 13 b: Ultimus gradus huius humilitatis et exinanitionis extremaque pars obedientiae et satisfactionis Christo Dei iudicio impositae fuit descensus eius ad infernum. Enarratio Ps. 68, p. 167: Scriptura totum triduum mortis Christi et descensum ipsius ad inferos in tempus humiliationis, passionis et mortis includit et gloriosum triumphum ad tempus resurrectionis et ascensionis eius refert. — [29]) J. Aepini Comment. in Ps. 16, fol. 30 a: Petrus clare docet in Actis cap. II., animam Christi, corpore eius in sepulcro requiescente, sensisse inferni et mortis dolores. — [30]) Disput. VI. Ms. 137 a. — [31]) Enarratio Ps. 68, p. 197: Scripturae testimonia... ne levissimo quidem indicio usquam ostendunt, descendere ad inferos esse triumphare et ipsum descensum iucundum, laetum, magnificum manifestumque esse triumphum. Nihil ergo certi firmique est in illorum cavillatione, qui certant descensum Christi nihil aliud fuisse, quam victoris Christi violentam et manifestam oppressionem et triumphum, quo inferos contriverit et vi oppresserit. — [32]) Enarratio Ps. 68, p. 209, vgl. p. 163: Ut Christus mortem

non debellavit vi manifestaque violentia, sed morte vere moriendo, ita inferos evertit non bellica violentia nec gloriosa manifestaque oppressione diaboli, sed iustitia, vere moriendo, ad inferos descendendo pro nobis et e morte resurgendo. Brevis J. Aepini confessio, Ms. fol. 14 b. Disput. VII., Ms. fol. 146 a: Ut Jesus Christus in sua humiliatione in vita obedientia, iustitia, merito divinaque virtute mortem, infernum et diabolum vicit suoque iure et armis exuit: ita etiam in morte ad infernum anima descendendo sua obedientia, iustitia, merito et virtute diabolum vicit, ligavit, infernum evacuavit et destruxit. — [33]) Brevis J. Aepini confessio, Ms. fol. 14 a: Filius Dei suam gloriam et potentiam numquam amisit, retinuit eam in morte et inferno, sed semet ipsum humiliando eam dissimulavit et texit. Fuit ergo semper in Christi tentationibus, luctis, anxietatibus, passionibus, morte et descensu ad inferos triumphatrix potentia et gloria, sed mundo et inferis abscondita, quia humiliatione extrema fuit tecta. — [34]) Disput. III., Ms. fol. 181 a: Ut aequivalens pretium esset, quo homo ad mortem et infernum condemnatus redimeretur, homo innocens datus est pro homine nocente, utque huic homini robur esset abolendi peccatum, tollendi mortem, debellandi diabolum, potentissimum tyrannum, et liberandi nos ex inferni carcere, ipsemet filius Dei factus est homo traditusque est pro nobis, ut haberemus redemptorem fortiorem principibus tenebrarum. Quia ad nostram redemptionem tam perfecta obedientia et iustitia, quam divina potentia necessaria fuit, ideo conveniebat, ut mundi redemptor ϑεάνϑρωπος esset, qui iustitia et potentia suos redimeret et defenderet, sed prius iustitia quam potentia. Vgl. fol. 146 a, oben Anm. 32. — [35]) So wörtlich in J. Aepini certa et simplex confessio, Ms. fol. 6 a. — [36]) Brevis

J. Aepini confessio, Ms. fol. 18 b: Nec hoc negari potest, cum ipsis acerbissimis cruciatibus corporis et animi etiam horribiles infernales angustias incidisse, Christum in illo supplicio pro nobis sensisse extremam Dei iram et summas damnationis et inferni poenas. Cf. Enarr. Ps. 68, p. 112, 122. — [37]) Brevis J. Aepini confessio, Ms. fol. 12 a: In his luctis poenas inferni esse et sentiri, scriptura testatur, sed has luctas ipsum infernum esse, ad quem propter peccatum damnati sumus et alium praeter hunc infernum non esse scriptura aperta refellitur. — [38]) A. a. O. fol. 18 b: Sed propter supplicii Christi acerbitatem descensum Christi post mortem factum aut debere negari aut in triumphum ac sabbatum transformari... falsa inductione statuitur. Joh. Aepini simplex et certa confessio, Ms. fol. 2. — [39]) Commentarius in Ps. 16, fol. 30 a: Indicat... Christum resurrectione non solum corpore sed etiam anima, qua sensit aeternae mortis dolores, liberatum esse a doloribus mortis. Brevis confessio, Ms. fol. 12 a: Propter peccatum Adam cum tota sua posteritate... condemnatus est in hac vita ad perpetuas miserias, aerumnas, calamitates, anxietates, pavores, post hanc vitam autem ad aeternam mortem et infernum. Duplicis huius ordinis peccati poenas Christus in se suscepit. — [40]) Enarratio Ps. 68, p. 202: Etiamsi Christus in suo ad inferos descensu anima mortis dolores et horrores, ut in vita, sensisset pro nobis, tamen gehennae ignes, qui sunt secundae mortis, diaboli et incredulorum contemptorum Christi poena, nec sentire nec gustare potuit, quod illas poenas solvendas in se non receperat, sed primae mortis tantum, quae in genere in Adam omnibus peccatoribus constitutae erant. Disput. II. Ms. fol. 113 b: Qui iudicant Christum morientem secundae morti obnoxium fuisse, impie numerant eum

inter peccatores et damnatos, quibus nulla spes est reconciliationis. Ibidem fol. 114 a: Quamvis Christus pro nobis tum propter originale peccatum tum actuale peccatum ad inferos descendit, tamen non est ibi gehennae ignes passus, non est affectus cruciatu aeterni tartarei ignis, quia ea poena in prima morte seu condemnatione Adae et posteritati eius non est imposita, nec etiam ad mortem propter secundae mortis reos descendit, ideo ad eum gehennae poena nihil pertinebat, nec eam vel levissime gustare debuit. — [41]) Disput. II. Ms. fol. 114 a, § 92. — [42]) A. a. O. fol. 113 b: Christus illorum iudex est futurus, qui sunt rei secundae mortis, tantum abest, ut eorum redemptor esse velit. Nihil enim ei negotii est cum diabolo et exhibitae salutis contemptoribus. — [43]) A. a. O. fol. 113 b: Christus sua satisfactione et redemptione praevenit iudicium secundae mortis seu gehennae. — [44]) Enarr. Ps. 68, p. 112: Nemo nescit, vehementes illos animorum angores, inferorum angustias in Christum viventem incidisse, ipsumque viventem vere infernum gustasse. Tropihi noti sunt omnibus theologiae studiosis. — [45]) Enarratio Ps. 68, 198: Quid igitur Christus apud inferos descendens senserit, ipsi cognitum est, non nobis: agnoscamus et acceptemus nos gratis animis, quod pro nobis descenderit ad inferna. Quid vero in ipso descensu expertus sit pro nobis, non inquiramus, pie enim licet illa ignorare quae, Deus ecclesiae non patefecit, nec ut sciat exigit. Joh. Aepini simplex et certa confessio, Ms. fol. 9 a: Certum modum et formam Christi in inferno certantis et patientis non definio. — [46]) Disput. III. Ms. fol. 179 a. Comment. in Ps. 16, fol. 30 b: Ut Psalmus ceu digito aperte indicaret plenae nostrae redemptionis mysterium et diserte declararet, unamquamque partem naturae in Christo

suum offfcium fecisse ad nostri redemptionem, ait, carnem mortuam ac sepultam quievisse sub spe, animam ad inferos descendisse. — [47]) Joh. Aepini confessio de desc. J. Ch. ad inferos, in qua simpliciter et explicate respondet ad quaestiones ab inclito Senatu propositas, Ms. fol. 95 b, — [48]) Disput. VI. Ms. fol. 133 b: Etiamsi totus Christus pro nobis datus sit totusque sit victima pro peccatis nostris, tamen recte discernuntur et separatim recensentur, quae iuxta prophetias pro nobis perpeti debuit, vel secundum animam vel carnem. Quia partitione passionum et meritorum Christi non dissolvitur personae Christi unitas, sed distincte tantum recensentur, quae in ea persona ad nostri redemptionem et placandam iram Dei impleri oportuerit. — [49]) Disput. XI., Ms. fol. 170 a: Manus Dei, potentia, fortitudo et virtus non est alligata loco, nec est certus aliquis locus... Etsi manus Dei non est infernus, tamen in inferno fuit Christumque in morte et inferno non minus protexit et conservavit, quam in vita. — [50]) Disput. XII., Ms. fol. 173. — [51]) Disput. XIII., Ms. fol. 175 b sq. — [52]) Vgl. Memoria J. Aepini, autore Arn. Grevio, Hamburg 1736, p. 96. — [53]) Ein Actenstück, aus welchem sich mit Bestimmtheit die Lehre der Gegner Aepins erkennen liesse, liegt mir nicht vor, doch vgl. das von dem Rathe der Stadt Hamburg an die Wittenberger erlassene Schreiben bei Grevius a. a. O. Beil. XI, S. 181: „Und weil unter dem gemeinen Mann viel unnütze, irrige und mannigfaltige Rede giengc, alse sollte das eine Theil die Hellen und der Seelen Christi wesentliche Nederfahrt zur Hellen und dass die vor uns geschehen wäre, verloren, und das andre Theil ein neues Leiden in der hellischen Flammen auf des Herrn Christi Seelen vom Leibe gescheiden erdringen wollen, item,

dass auch das eine Theil ihrer Meinung unter sich streitig wäre" u. s. f. Sodann findet sich in dem Wolfenbüttler Ms. ein Aufsatz, überschrieben Argumenta viginti, quibus probatur M. Joh. Gartzium articulum fidei de descensu Christi tollere et negare. Hier wird Garz, freilich zum Theil auf Grund mündlicher Aeusserungen, theils aber auch auf Grund seiner schriftlichen Eingaben an den Hamburger Senat, vorgeworfen, er behaupte, dass der Artikel ursprünglich nicht in dem symbolum apostolicum gestanden, dass der Glaube desselben zur Seligkeit nicht nöthig sei, dass die angeführten Schriftstellen die von Aepin vorgetragene Lehre nicht enthielten, dass descendere in infernum soviel sei, wie sepeliri, dass der descensus Christi auf die luctae et angustiae im Leben zu beziehen sei, dass Christus sofort nach dem Tode mit dem Schächer ins Paradies gegangen, dass der Stand der Erniedrigung und das Geschäft der Satisfaction mit diesem Leben beendigt sei. — [54]) Vgl. die oben Anm. 8 angeführten Schriften Westphals in in dem Wolfenbüttler Ms. — [55]) De descensu Christi ad inferos iudicium M. Nicolai Galli et Matth. Flacii Illyrici, Wolfenb. Ms. fol. 58 ff., seinem wesentlichen Inhalt nach aufgenommen in die Clavis des Flacius I, p. 587 ff. Gegen die Erklärung der Stelle 1 Pet. 3 in der Weise Aepins sagt Flacius Clavis I, 601: Omnia fere verba propalam reclamare videntur. Zunächst könne das πνεύματι nicht so ausgelegt werden. Sodann vox profectionis multo melius animae Christi in passione emissae et ad inferos profectae, quam Divinitati convenit... Quodsi etiam dicendum tale quid esset de Divinitate, rectius diceretur venisse quam profectam esse. Ferner scriptura prorsus arcte coniungit passionem cum illa profectione ac praedicatione, quasi Christus mox a

passione profectus sit ad praedicandum spiritibus: non ita longissime distrahit, quasi nunc quidem sit passus, olim autem praedicaverit, etc. Hingegen stimmt Flacius in der Erklärung von 1 Pet. 4, 6 mit Aepinus überein. Seine eigne Auslegung von 1 Pet. 3 sucht Flacius in Verbindung zu setzen mit der Auffassung der Höllenfahrt als eines Actes der Erniedrigung. Ms. fol. 59 a: Nec obstat, quod Petrus dicit, eum concionatum esse. Potuit enim et simul concionari et non bene habere, ut toto vitae tempore et in ipsa cruce. — 56) D. Andr. Osiandri confessio de descensu Christi ad inferos, Ms. fol 60 b: Quaesitum est a me, utrum descensus Christi pertineat ad satisfactionem pro nobis, an vero ad triumphum eius tantum de inimicis. Respondeo breviter, descensum Christi ad inferos pertinuisse tam ad satisfactionem pro nobis, quam ad triumphum de hostibus, sicut et mors eius in cruce non ad alterum tantum, sed ad utrumque pertinuit. Mortuus est enim propter peccata nostra secundum scripturas 1 Cor. 15., triumphavit autem de principatibus et potestatibus affigens chirographum, quod erat contra nos, cruci. Ita descendendo ad inferos satisfecit pro nobis, qui inferum merueramus juxta Ps. 17., dolores inferni circumdederunt me, et Act. 2., non derelinques animam meam in inferno. Triumphavit autem etiam de inferis iuxta Oseam prophetam, qui dicit: o mors, ero mors tua, morsus tuus, inferne. — 57) Vgl. Joh. Heinr. Balthasar, erste Sammlung einiger zur Pommerischen Kichenhistorie gehörigen Schriften, S. 89 ff. Die Synode fand unter der Leitung des Generalsuperint. Joh. Knipstrow Statt. Man ging wie dies auch Aepinus thut, von der Meinung aus, dass das Symb. Apost. von den Aposteln selbst herrühre. Vgl. S. 92: „Wir nehmen auch das nicht an, dass die Wort

descendit ad inferos nicht sollten von den Aposteln, sondern von den Vätern und Concilien um der Ketzer willen darzu gesetzt sein". — [58]) Reverendissimi et illustrissimi principis ac Domini Georgii, principis Anhaltini, conciones et scripta, Wittenb. 1570, concio super Ps. 16: de descensu Christi ad inferos, fol. 313 a. — [59]) A. a. O. fol. 318 b. — [60]) Ebenda fol. 319 a. — [61]) A. a. O. fol. 312 b. — [62]) A. a. O. fol. 319 a: Cum enim lex Dei Christum accusare insontem et sub peccatum et iram Dei cogere et similiter aeterna mors et damnatio hunc absorbere conata sint, qui tamen, Esaia teste, sine peccato erat et legem Dei servarat integre, interne et externe, quam ob causam lex, peccatum, aeterna mors, diabolus et infernus summam ei iniuriam fecerunt: itaqne caeco in insontem irruentes impetu resiliere turpiter et prostrati sunt. — [63]) A. a. O. fol. 318 b: Ad nos igitur summa haec redit consolatio, quod sicut humanam naturam assumens in eaque passus Dei filius aeterna fit victima pro nobis, emundans nos a peccatis, quae pro nobis portavit, persolvit, abstulit, remissione peccatorum acquisita et reconciliato nobis aeterno patre irato, idque persoluto λύτρῳ, ita mortem etiam aeternam pro nobis gustavit, sublato peccati stipendio, quod erat mors aeterna, suoque descensu destruxit inferorum potentiam et diabolum vinculis constrinxit nec patres tantum ex inferno et morte reduxit Matth. 27., sed haec etiam nobis omnibus offert beneficia . . ., nam noster est cum operibus omnibus, quae propter nos praestitit, atque ita etiam descensus eius ad infernum noster est etc. — [64]) Heilsame und nützliche Erklärung des ehrwürdigen Herren J. Brentii über den Catechismum, verdeutscht durch H. Beyer, 1554, S. XCIII. — [65]) A. a. O. S. XCII. — [66]) S. XCIII: „Denn dass Petrus spricht, dass Christus,

da er getödtet sei gewesen nach dem Fleisch, sei hingegangen und hab den Geistern im Gefängniss gepredigt, redet er daselbst nicht von Christi Abfahren zur Höllen, sondern thut eine Predigt daselbst aus dem 6. Cap. des 1. B. Mosi... und Petrus vergleicht die öffentliche Predigt von der Buss, die da zur Zeit Noah geschahe, mit der öffentlichen Busspredigt, die in der Welt geschahe zur Zeit Christi des Sohnes Gottes, nachdem er von den Todten auferstanden war. Denn wie der Sohn Gottes vor Zeiten, zu der Zeit Noah, nach dem Geist, d. i. durch seine geistliche Predigt von der Buss, und die Geister, die im Gefängniss waren, d. i. gottlose Leut, die im Gefängniss ihres gottlosen Wesens und um ihrer Sünden willen dem Tod und der Höllen unterworfen waren, zur Buss berufen hatte. Denn Petrus eine eben solche Weis zu reden brauchet, wie Esaias c. 42, welcher die Gottlosen nennt gefangen und im Kerker der Finsterniss sitzend". — [67]) A. a. O. S. XCII; vgl. Joh. Brenz, Homiliae in Acta apost., Hagenoae 1535 fol. 23 a: Descendam in infernum, sentiam dolores inferni et plane periisse videbor, non tamen derelinques me in doloribus inferni. Das Erstere, sentiam dolores inferni, stimmt nicht mit jener anderen Aussage, dass Christus keinerlei Qualen bei seiner Niederfahrt erduldet. Wir werden den Ausdruck erklären nach der Bemerkung in der „Erklärung über den Catech." S. XCI: So soll man nun wissen, dass das Abfahren Christi zur Höllen zweierlei sei. Das erste Abfahren Christi zur Höllen ist, dass Christus, da er noch unter den Leuten auf Erden wandelte, die Schmerzen der Höllen fühlte. Welches vornehmlich geschehen ist, da er am Kreuze rief: mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen... Auf diese Weise sind vor

Zeiten zur Hölle abgefahren auch in diesem Leben Hiob, David, Ezechias, Jonas und viele Andere.“ Nur dass diese um ihrer eignen Sünden willen hinabgefahren sind, Christus aber allein mit fremden Sünden beladen. „Das andre Abfahren aber Christi zur Höllen ist, da er, nachdem er verschieden war, vom Kreuz abgenommen und begraben ist, da man meinet, er wäre nun gar dahin und wäre gar aus mit ihm“. — [68]) Brenz, de maiestate Dom. nostri J. Christi, p. 159 ff. — [69]) A. a. O. p. 163. — [70]) Der Brief Matspergers ist vollständig abgedruckt bei J. R. Lavater, de descensu Christi ad inferos, Frankf. 1610, p. 129—32. — [71]) Der Brief des Parsimonius vollständig bei Lavater a. a. O. p. 132—52. Vgl. p. 134: Vocat quidem scriptura infernum locum et dicit eum esse deorsum et infra nos situm, sed ista non Aristotelice et mathematice, sed theologice et iuxta phrasim spiritus s. sunt intelligenda. Dicit scriptura etiam Deum esse in loco et quidem sursum et supra nos habitare: dicemusne ergo Deum contineri in corporali loco... et ita esse sursum et supra nos, ut iuxta essentiam suam non sit penes, intra et infra nos? Vocabula locus, sursum, deorsum, supra, infra, intra, altum, profundum et similia non sunt vocabula spiritualis sed corporalis mundi, et cum scriptura loquitur de rebus spiritualibus et alterius saeculi, mutuatur a rebus corporalibus et terrenis vocabula illisque non proprie sed metaphorice utitur... Est autem extra controversiam, quod et coelum, h. e. coeleste regnum, et infernus, i. e. sathanicum regnum, sunt res non corporales sed spirituales et non huius sed alterius saeculi. — [72]) A. a. O. p. 139 ff. In infero esse heisse nichts Anderes als habere Deum iratum et a Deo proiectum esse in extremam infelicitatem, was denn freilich zu

der von Parsimonius angenommenen Weise der Höllenfahrt nicht passt. — [73]) Ebendas. p. 141 ff. Brentius nihil horum negat, quae ex Luthero recensui, sed in hoc solo a Luthero differt, quod Lutherus propter suas causas contentus est crassa ista de descensu Christi ad inferos pictura, quam tamen et ipse quoque non corporaliter aut localiter, sed spiritualiter esse intelligendam manifeste testatur. Brentius autem suas etiam ob causas neglecta ista corporali pictura descensum Christi... paulo clarius exponit et quomodo spiritualiter descenderit, exprimit. — [74]) A. a. O. p. 144 ff. — [75]) Ibid. p. 146. Hier beruft sich Parsimonius zugleich auf die von Brenz vertretene zwiefache Weise des Abfahrens Christi in die Hölle, welche der Analogie des Glaubens gemäss sei. P. 149: Sacra scriptura vult nos credere, Christum descendisse ad inferos et liberasse nos a regno sathanae et perpetuis inferni cruciatibus, non vult nos scire, quando et quo temporis puncto ad inferos descenderit, alias nobis istud revelasset. — [76]) Ebendas. p. 150. — [77]) A. a. O. p. 150: Nihilominus victorem et triumphatorem Dominus noster Christus egit, sive cum ante mortem dolores inferni passus est, sive cum post mortem nihil omnino est passus. — [78]) Lavater l. l. p. 152. — [79]) A. a. O. S. 128, 152, 155. — [80]) Calov de pace relig. Aug. disput. II, §. XXVI, p. 42. Vgl. Grevius a. a. O. S. 99. — [81]) Vgl. Wolfenb. Ms. Summaria conceptio trium concionum D. Joach. Westphal fol. 68 a: Iniuriam igitur facit hisce ecclesiis Hamburg., Lubec., Bremensi apostata Staphylus, qui in libello quodam famoso scribit, in his ecclesiis negari articulum fidei de descensu Christi ad inferna et doceri cuiusque sepulcrum eius esse infernum. — [82]) S. den Artikel bei Heppe, der Text der Bergischen C. F. S. 178 ff. — [83]) Ich

verweise, um nicht Bekanntes zu wiederholen, auf I. A. Dietelmaier, historia dogmatis de descensu Christi ad inferos p. 179 ff. König, die Lehre von Christi Höllenfahrt S. 152 ff. Güder, die Lehre von der Erscheinung Christi bei den Todten S. 223 ff. V. Zezschwitz, Petri ap. de descensu Christi sententia p. 2, Anm. 2 — [84]) Vgl. Heppe a. a. O. S. 181, und Luthers WW. Erl. A. XX, 170. — [85]) Heppe l. l. S. 180: „Das rede ich darum, weil ich sehe, dass die Welt will jetzt klug sein ins Teufels Namen und in den Artikeln des Glaubens nach ihrem Kopf meistern und Alles ausgründen. Also hier, wenn sie höret, dass Christus zur Hölle gefahren ist, fährt sie zu und wills so bald ausspeculiren, wie es zugegangen sei, und machet viel weitläuftiger, unnützer Fragen: ob die Seele allein hinuntergefahren sei oder ob die Gottheit bei ihr gewest sei? Item, was er daselbst gethan habe und wie er mit dem Teufel umgegangen sei, und dergleichen viel, davon sie doch nicht wissen kann.“ — [86]) A. a. O. „Wir sollen aber solche (die vorerwähnten) unnöthige Fragen lassen fahren und schlecht einfältig unser Herz und Gedanken an die Worte des Glaubens heften und binden, welcher sagt: Ich glaube an den Herrn Christum, Gottes Sohn, gestorben und begraben und zur Hölle gefahren, d. i. an die ganze Person, Gott und Mensch, mit Leib und Seele, ungetheilt, von der Jungfrau Maria geboren, gelitten, gestorben und begraben ist. Also soll ichs auch hier nicht theilen, sondern glauben und sagen, dass derselbige Christus, Gott und Mensch, in Einer Person zur Hölle gefahren, aber nicht darin blieben ist, wie Ps. 16 von ihm sagt: Du wirst meine Seele nicht in der Höllen lassen, noch zugeben, dass dein Heiliger die Verwesung sehe. Seele aber heisset er nach der Schrift-

sprache nicht wie wir ein abgesondert Wesen vom Leibe, sondern den ganzen Menschen, wie er sich nennet den Heiligen Gottes. Wie aber solches möge zugegangen sein, dass der Mensch da im Grabe liegt und doch zur Hölle fährt, das sollen und müssen wir wohl unergründet und unverstanden lassen". — [87]) Epit. 550 ff. Wenn es § 2 heisst, „solches" sei nicht zu disputiren, so wird damit zurückgewiesen auf die zu Anfange des Artikels angegebenen theologischen Streitfragen. — [80]) Andreäs Predigt über das Evang. am 14. p. tr., 1577, bei Lavater a. a. O. p. 3: „Es ist unter den Kirchen der Augsb. Confession ein ärgerlicher Streit von dem articulo der Höllenfahrt an etlichen Orten eingefallen und darüber nicht einerlei, sondern viel und mancherlei Fragen erweckt worden, ob Christus allein mit der Seel, oder allein mit dem Leibe, oder mit Leib und Seele gen Hölle gefahren? ob solche Höllenfahrt vor oder nach seinem Tode geschehen? ob er in den höllischen Feuerflammen etwas gelitten? oder als ein starker Held seine Macht wider den Teufel, Hölle und Verdammniss ohn alles Leiden erzeiget und erwiesen habe? und was dieser Fragen mehr sind. Bei diesen Fragen allen, wenn ein einfältiger Christ sich seines einfältigen Katechismi und christlichen Glaubens verhält, ist er aller Verführung des ärgerlichen Streits halben in seinem Gewissen ledig und sicher. Denn unser heiliger, christlicher Glaub lehrt auf das Allereinfältigst, wir sollen glauben, dass Christus gen Höllen gefahren sei. Und wie er von unsertwegen gelitten, gestorben, begraben, also sei er auch um unsertwillen gen Höllen gefahren und habe allen seinen Gläubigen mit solcher seiner Höllenfahrt erlangt, dass sie die Hölle nicht zu fürchten haben, sondern von derselbigen ewiglich erlöset sein. Dabei lässt es unser christlicher

Glaube bleiben... Und wenn wir die Kraft dieses articuli haben, nämlich den Trost, dass Christus wider Teufel und Höll gewaltiglich obgesiegt und uns aus diesem Kerker erlöset, was ist uns von Nöthen, vorwitzig zu fragen, wie solche Höllenfahrt geschehen sei." — [89]) Vgl. Heppe III, 179, 185. — [90]) Balthasar, erste Sammlung einiger zur Pommerischen K. H. gehöriger Schriften S. 342. — [91]) Heppe III, 168, 170. — [92]) Heppe III, Beilage 405. — [93]) Vgl. den Bericht von Chemnitz bei Heppe III, 277 ff.: „Der Locus von der Höllenfahrt Christi sei gar anders gestellt, die Predigt Luthers ausgelassen und kürzlich, was davon zu halten, nicht sub speciali titulo, sondern in fine loci de persona Christi Erinnerung geschehen." — [94]) Hutter, Concordia conc. p. 574. Die Frage ging aus dem richtigen Verständniss der bisher geführten Verhandlungen hervor, wogegen die Geistlichen der Neumark die wunderliche Aeusserung thaten: „Anstatt der Höllenfahrt Christi bitten wir, dass der Artikel von der Himmelfahrt gesetzt werde, sonderlich weil dieser von ihrer vielen in eitle Allegorias und Deutungen verwandelt wird". — [95]) Man vgl. z. B. Hutter, libri christ. Concord. explic. p. 917 ff. Carpzov, isagoge in libr. symbol. p. 1572 ff. Musaeus, praelectiones in Epit. F. C. p. 309 ff. Walch, introductio in libros symbol. p. 853 ff.

C. Walter

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Frank, Franz Hermann Reinhold <<von>>,

Die Theologie der Concordienformel historisch-dogmatisch entwickelt und beleuchtet

Bd.: 3

Erlangen 1863

H.ref. 154 hs-3
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10449059-0